BIBLIOTECA EMECÉ

WILLIAM JAMES

PRAGMATISMO

Emecé Editores, S.A. / Buenos

Psicólogo, filósofo, ensayista, William James es, con Emerson y Santayana, una de las figuras más eximias y más representativas del pensamiento norteamericano. Su filosofía, el Pragmatismo, adscrito a su nombre, aunque en realidad tenga antecedentes, más o menos concretos, a través de la historia de la filosofía y su formulación se atribuye a otro pensador estadounidense, C. S. Peirce, podría decirse también que es la filosofía típicamente representativa de Norteamérica, la que correspondía en la comunidad internacional a su concepto practicista de la vida. Pero si el rasgo distintivo del Pragmatismo es su teoría de la verdad, que identifica ésta con la utilidad, y si sus postulados implican que la estructura del espíritu humano es el resultado de la libre iniciativa de un cierto número de espíritus individuales, su esencia está muy lejos de entrañar la conclusión puramente materialista y de sórdido utilitarismo a que pretenden reducirla algunos de sus adversarios. Por otra parte, el pragmatismo, más que una teoría filosófica definida y compacta, es una actitud filosófica ante la vida, y James, como Nietzsche, con cuya ideología presenta ciertas afinidades, es un filósofo asistemático. Como Nietzsche también, y como sus compatriotas Emerson y Santayana, es además un gran escritor, un verdadero artista y un pensador independiente, cuya función primordial es aguijar el espíritu y estimular la vida interior del hombre.

Pragmatismo, una de las obras capitales de William James, estaba agotada desde hace tiempo, y la traducción que existía era particularmente infiel y poco satisfactoria.

Vol. A **$ 3,50 m/arg.**

5.89

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/pragmatismo0000unse

BIBLIOTECA EMECÉ
DE OBRAS UNIVERSALES

Hay mucho que saber, es poco el vivir, y no se vive si no se sabe. Hombre sin noticias, mundo a oscuras. GRACIÁN

Esta biblioteca, que comprenderá las más grandes obras de la cultura universal en sus diversos órdenes, se halla dividida en las secciones siguientes:

I

BIOGRAFÍA Y MEMORIAS
EPISTOLARIOS Y ORATORIA

II

CIENCIAS

III

CLÁSICOS GRIEGOS Y LATINOS

IV

ENSAYO Y CRÍTICA

V

FICCIÓN (NOVELA Y CUENTO)

VI

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

VII

HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA

VIII

POESÍA Y TEATRO

IX

VIAJE Y EXPLORACIÓN

X

REFERENCIA Y VARIOS

EMECÉ EDITORES, S.A.
SAN MARTÍN 427 — BUENOS AIRES

BIBLIOTECA EMECÉ
DE OBRAS UNIVERSALES
DIRIGIDA POR RICARDO BAEZA

SECCIÓN VI
FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

PRAGMATISMO
POR WILLIAM JAMES

WILLIAM JAMES

Nació en Nueva York, Estados Unidos, el 11 de enero de 1842.

Murió en Chocorua, New Hampshire (EE.UU.), el 26 de agosto de 1910.

WILLIAM JAMES

PRAGMATISMO

UN NOMBRE NUEVO PARA ALGUNOS VIEJOS MODOS DE PENSAR

Conferencias de divulgación filosófica

EMECÉ EDITORES, S. A.
BUENOS AIRES

Título de la obra original:

PRAGMATISM

A New Name for Some Old Ways of Thinking

Traducción del inglés por

VICENTE P. QUINTERO

Nota preliminar por

JORGE LUIS BORGES

NOTA PRELIMINAR

Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos intuyen que las ideas son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un sistema de símbolos arbitrarios; para aquéllos, el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Anselmo, Leibnitz, Kant, Francis Bradley; el otro, Heráclito, Aristóteles, Roscelín, Locke, Hume, William James. El nominalismo inglés del siglo XIV *resurge en el escrupuloso idealismo inglés del siglo* XVIII*; la economía de la fórmula de Occam,* entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem, *permite o prefigura el no menos taxativo* esse est percipi. *William James enriquece, a partir de 1881, esa lúcida tradición. Como Bergson, lucha contra el positivismo y contra el monismo idealista. Aboga, como él, por la inmortalidad y la libertad.*

En la ubicua polémica secular de aristotélicos y platónicos, gozan los últimos de una incontestable ventaja: las conjeturas que proponen son singulares, increíbles e inolvidables. Parménides niega la variedad, niega el número, niega el tiempo y hace del intrincado universo una esfera inmóvil; para Platón, lo único real son las inconcebibles Ideas; Plotino, superando el principio de identidad, registra un

orbe en el que cada cosa es todas las cosas, el sol es todas las estrellas, y cada estrella es todas las estrellas y el sol; Anselmo afirma un hijo que no es posterior a su padre y a quien le interesa la ética; Leibnitz afirma que no ves las letras de este libro, pero que antes de crear el universo, Dios ordenó que las concibieras en el preciso instante en que las miraras; Kant razona que el espacio y el tiempo son anteriores en la mente a cualquier percepción; Bradley niega todo influjo de A sobre B, porque ese influjo es un tercer término C, que para influir en B requiere otro término D, que requiere otro término E, que requiere otro término F... Tales conjeturas pueden *ser ciertas; nadie negará que son asombrosas; quien las combate, corre el albur de parecer un representante del mero, insípido sentido común. James eludió ese albur melancólico; en este libro, en* The Will to believe *(1897),* en A pluralistic universe *(1909) y en* Some problems of Philosophy *(1911), combatió a Hegel y a los hegelianos Bradley y Royce y fué tan asombroso como ellos, y mucho más legible. La exigencia alemana de que un filósofo sea también un abominable escritor ha sido impugnada por Schopenhauer* (Parerga und Paralipomena, 2, XXIII); *como Schopenhauer, como Hume, como Berkeley, como Descartes, James fué un escritor admirable. El pragmatismo, gracias a él, alcanzó a principios de nuestro siglo un auge no menor que el del bergsonismo congénere y que el auge presente del psicoanálisis. No sin prodigio, James logró que un sistema en que prevalecen hipótesis tranquilas fuera no menos atrayente que las más fanáticas invenciones de la razón. (Increíblemente, el hecho de que Papini fuera divulgador del pragmatismo y profesara —décadas después— el fascismo ha sido esgrimido contra James.) Suele argumentarse que James ha supeditado*

la filosofía a la felicidad y a la acción; pero esa felicidad es intelectual, esa acción es noble.

Las soluciones medias son uno de los rasgos del pragmatismo. Vanamente, secularmente, los deterministas discuten con los partidarios del albedrío. Éstos afirman que es legítimo hablar de posibilidades, *es decir, de hechos que pueden acontecer o no acontecer; aquéllos dicen que todo acto, por mínimo que sea, es fatal. Los estoicos enuncian la doctrina de los presagios, según la cual, formando un todo el universo, cada una de sus partes prefigura (siquiera de un modo secreto) la historia de las otras; el marqués de Laplace, hacia 1814, juega con el proyecto de cifrar en una sola fórmula matemática todos los hechos que componen un instante del mundo, para luego extraer de esa fórmula todo el porvenir y todo el pasado... James interviene; conjetura que el universo tiene un plan general, pero que la recta ejecución de ese plan queda a nuestro cargo. Nos propone así un mundo vivo, un mundo inacabado, cuyo destino incierto y precioso depende de nosotros, "una aventura verdadera, con verdadero riesgo"* (Pragmatism, VIII). *Para un criterio estético, los universos de otras filosofías pueden ser superiores (el mismo James, en la cuarta conferencia de este volumen, habla de "la música del monismo"); éticamente, es superior el de William James. Es el único, acaso, en el que los hombres tienen algo que hacer. Le falta la simétrica perfección de los epigramas, de los logogrifos, de los acrósticos, de los relatos policiales; más bien recuerda a la populosa novela o al multánime Shakespeare. "Lo que me agrada en este novelista —dijo, aludiendo a Dios, G. K. Chesterton— es el trabajo que se toma con los personajes secundarios". En el imprevisible mundo de James no hay personajes que sean,* a priori, *secundarios.*

El universo de los materialistas sugiere una infi-

nita fábrica insomne; el de los hegelianos, un laberinto circular de vanos espejos, cárcel de una persona que cree ser muchas, o de muchas que creen ser una; el de James, un río. El incesante e irrecuperable río de Heráclito.

El pragmatismo no quiere coartar o atenuar la riqueza del mundo; quiere ir creciendo como el mundo.

JORGE LUIS BORGES.

*

Hijo del teólogo swedenborgiano Henry James (1811-1882) y hermano del complejo novelista del mismo nombre (1843-1916), William James nació en Nueva York el 11 de enero de 1842. En 1857-8 estudia en un colegio de Boulogne. 1859-60, en Ginebra. 1860-1, estudia pintura con William M. Hunt en Newport. 1861, ingresa en la Lawrence Medical School. 1865-6, auxiliar de Louis Agassiz en una expedición al Amazonas. 1867-8, estudia medicina en Alemania. 1869, obtiene el título de Doctor en Medicina por la Universidad de Harvard. 1873-6, Instructor de Anatomía y Fisiología en Harvard College. 1875, comienza a enseñar Psicología. 1876, Profesor Auxiliar de Filosofía. 1878, matrimonio con Miss Alice H. Gibbens; comienza a escribir su tratado de Psicología. 1880, Profesor Auxiliar de Filosofía. 1882-3, pasa varios meses visitando las universidades europeas. 1885, Profesor numerario de Filosofía. 1892-3, viajes por Europa. 1899-1902, su salud sufre un grave quebranto y pasa dos años en Europa. 1901-2, Conferencias en Gifford sobre The Varieties of Religious Experience. *1906, curso en la Universidad de Stanford, interrumpido por el terremoto de San Francisco. 1907, renuncia a toda actividad docente en la Universidad de Harvard. 1908, Conferencias Hibbert en el*

Manchester College de Oxford, luego publicadas como A Pluralistic Universe. *Murió en Chocorua, New Hampshire (EE. UU.), el 26 de agosto de 1910.*

OBRAS DE WILLIAM JAMES:

Literary Remains of Henry James, Senior, with an Introduction by W. James, 1885; *Principles of Psychology,* 2 vols., 1891; *Text-book of Psychology,* 1892; *The Will to Believe,* and other Essays in Popular Philosophy, 1897; *Human Inmortality,* 1898; New Edition with Preface in reply to his Critics, 1917; *Talks to Teachers on Psychology, and to Students on some of Life's Ideals,* 1899; *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature,* 1902; *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking,* 1907; *The Meaning of truth: A sequel to Pragmatism,* 1909; *A Pluralistic Universe,* 1909. De publicación póstuma: *Memories and Studies,* 1911; *Some Problems of Philosophy: A beginning of an Introduction to Philosophy,* 1911; *Essays in Radical Empiricism,* Edited by Ralph Barton Perry, 1912; *The Letters of William James,* Edited by his son Henry James, 1920.

Pragmatism apareció traducido por primera vez al castellano en 1923, en versión de Santos Rubiano, por desgracia deficiente e inexacta. (Ed. D. Jorro, Madrid.)

Aparte de la numerosa literatura pragmatista de exégesis y comentario, entre los libros especialmente dedicados a estudiar la obra de W. J. cabe mencionar: H. M. Kallen: *William James and Henri Bergson,* 1914, y la *Introduction* por el mismo a *The Philosophy of William James* (selección de su obra), 1925, posteriormente publicada en la colección popular de *The Modern Library;* T. Flournoy: *La Philosophie de William James,* 1916; el ensayo de Bergson *Sur le Pragmatisme de Wi-*

lliam James: Vérité et Réalité, 1911, recogido en el volumen *La Pensée et le Mouvant* [1], 1934, etc.

Sobre el Pragmatismo, además de las Historias o Manuales de Filosofía, y de las obras de los principales expositores de la teoría: W. James, C. S. Peirce (1839-1914), John Dewey (n. 1859) y F. S. S. Schiller (1864-1937), pueden verse: S. Hook: *The Metaphysics of Pragmatism,* 1927; A. W. Moore: *Pragmatism and its critics,* 1911; D. L. Murray: *Pragmatism,* 1925; W. Caldwell: *Pragmatism and Idealism,* 1913; J. T. Driscoll: *Pragmatism and the problem of the Idea,* 1915; V. Lee: *Vital Lies,* 1912; J. B. Pratt: *What is Pragmatism?,* 1909; W. P. Montague: *The Ways of Knowing,* 1925; Bertrand Russell: *Philosophical Essays,* 1910; A. Schinz: *Anti-Pragmatism,* 1909; L. J. Walker: *Theories of Knowledge, Absolutism, Pragmatism, Realism,* 1910, etc.

---

[1] Escrito para servir de prólogo a la traducción francesa de *Pragmatismo,* concluye Bergson su estudio diciendo: "Podrán hacerse objeciones a la teoría pragmatista de la realidad, y aun nosotros mismos haríamos a su respecto ciertas reservas, pero nadie podrá negar su hondura y su originalidad. Nadie tampoco, después de haber examinado de cerca el concepto de la verdad anejo a ella, podrá desconocer su elevación moral. Se ha dicho que el pragmatismo de James no era sino una forma del escepticismo, que rebajaba la verdad, subordinándola a la utilidad material, que desaconsejaba y desalentaba la investigación científica desinteresada. Una tal interpretación jamás podrá ocurrírsele a quien lea detenidamente su obra, y sin duda sorprenderá en extremo a cuantos tuvieron la suerte de conocer al hombre. Nadie amó nunca la verdad con amor más ardiente. Nadie la buscó más apasionadamente. Una inmensa inquietud le animaba; y, de ciencia en ciencia, de la anatomía y la fisiología a la psicología, de la psicología a la filosofía, anduvo su camino, atento a los grandes problemas, indiferente a todo el resto, olvidándose hasta de sí mismo. Toda su vida la pasó observando, experimentando, meditando. Y como si no hubiera hecho bastante, todavía, a punto de dormir su último sueño, soñaba con experiencias extraordinarias y esfuerzos más que humanos mediante los cuales pudiera, más allá de la muerte, continuar trabajando con nosotros para mayor bien de la ciencia y gloria mayor de la verdad".

A la memoria de John Stuart Mill, que fué el primero en enseñarme la imparcialidad pragmática del entendimiento y que seguramente habría sido nuestro guía de haberle tocado vivir en estos tiempos.

PREFACIO

LAS CONFERENCIAS *que siguen se pronunciaron en el Lowell Institute de Boston, en noviembre y diciembre de 1906, y en enero de 1907 en la Columbia University de Nueva York. Como se dieron van impresas. El llamado movimiento pragmatista (nombre que no es de mi agrado, pero que ya es tarde para cambiar) parece haber brotado súbitamente, sin saber cómo. Cierto número de tendencias, existentes ya en filosofía, diéronse cuenta a un tiempo mismo de su existencia colectiva y de su misión combinada en varios países y desde muchos puntos de vista, de lo que resultaron no pocas conclusiones incongruentes. Yo he intentado unificar el cuadro tal como se destaca a mi vista y dibujarlo a grandes trazos sin descender a pormenores. Acaso se hubieran evitado no pocas fútiles controversias de haber aguardado la crítica a que hubiésemos terminado nuestro mensaje.*

A quienquiera interese el asunto después de leídas estas conferencias, recomiéndole los Studies in Logical Theory, *de J. Dewey, que son sus cimientos en Norte América; así como los artículos del mismo autor en el volumen XV de la* Philosophical Review *(págs. 113 y 465), vol. XV del* Mind *(pág. 293), y vol. IV del* Journal of Philosophy *(pág. 197).*

Convendría empezar con la lectura de los Studies in Humanism, *de F. S. Schiller, especialmente los capítulos I, V, VI, VII, XVIII y XIX.*

En las notas de esta obra se encuentran numerosas referencias a sus ensayos anteriores y, en general, a la literatura polémica del tema.

Son, además, interesantes Le Rationnel, *de Milhaud, 1898, y los admirables artículos de Le Roy en la* Revue de Métaphysique, *vols. 7, 8 y 9; los artículos de Blondel y de Sailly en los* Annales de Philosophie Chrétienne, *4ª serie, vol. 2 y 3. Papini anuncia para en breve un libro sobre el Pragmatismo que será publicado en francés.* [1]

Con objeto de evitar confusiones debo decir que no existe conexión lógica entre el Pragmatismo, al modo que yo lo entiendo, y la doctrina que recientemente he promulgado denominándola "empirismo radical", la cual tiene sus cimientos propios; cabe rechazarla y, sin embargo, ser un pragmatista.

Universidad de Harvard, abril de 1907.

[1] Este libro de Giovanni Papini, titulado *Il Pragmatismo*, apareció en 1913. (N. del T.)

I

EL ACTUAL DILEMA DE LA FILOSOFÍA

CONFERENCIA PRIMERA

EL ACTUAL DILEMA DE LA FILOSOFÍA

En el prefacio a esa admirable colección de ensayos titulada *Heretics,* escribe su autor, Mr. Chesterton, las siguientes palabras: "Hay personas, entre las que yo me cuento, para las cuales la cosa más práctica e importante del hombre es su punto de vista acerca del Universo. Creemos que una patrona debe tener más en cuenta, al tantear un huésped, cuál es su filosofía, que su sueldo; lo propio pensamos de un general, a quien debe importar más conocer la filosofía de sus enemigos que su número. Entendemos que la cuestión no es si la teoría del Cosmos afecta a las cosas, sino si, a la larga, cualquier otra cosa las puede afectar".

En esta materia pienso como Mr. Chesterton. Yo bien sé que todos y cada uno de mis oyentes tienen su filosofía, y que la cosa más interesante e importante en vosotros es el modo de fijar las perspectivas de vuestros diversos mundos. Lo propio pensaréis vosotros de mí. A pesar de ello, he de confesar que me asalta cierto temor ante la audaz empresa que voy a acometer. Porque esa filosofía que es tan importante en cada uno de nosotros, no es una cuestión técnica, sino un sentimiento más o menos inarticulado de lo que la vida significa cuando se la siente sincera y profundamente. Sólo en parte procede de los libros; es, en suma, el modo individual de ver y sentir la vida y la marcha del Cosmos. No tengo por qué suponer que haya entre mis oyentes ningún investigador o estudiante del Cosmos en el sentido escolar de la palabra "estudio"; a pesar de lo cual yo desearía interesaros en una filosofía que hasta

cierto punto ha de ser tratada técnicamente. Quisiera inspiraros simpatía hacia una tendencia contemporánea en la que creo firmemente, y voy a tener que hablar como profesor sin ser vosotros alumnos.

Cualquiera que sea el Universo en que un profesor crea, ha de ser tal que se preste a un largo discurrir. Un Universo definible en cuatro palabras es algo vacío para el entendimiento de un profesor. Es cosa demasiado gratuita para poner cierta fe en ella. Amigos y colegas han tratado de popularizar la filosofía en este propio recinto; mas, por tener que recurrir en fin de cuentas a la aridez de la técnica, no consiguieron sino efectos poco alentadores. ¡Mídase, pues, la audacia de mi empeño! El propio fundador del Pragmatismo dió recientemente un curso de conferencias en el Lowell Institute con esta misma palabra como título: claros resplandores de una luz en medio de las tinieblas. Imagino que ninguno de cuantos asistimos comprendió todo cuanto dijo; y heme aquí, a pesar de ello, expuesto a correr el mismo riesgo que él.

Me he aventurado porque aquellas conferencias tuvieron mucho público. Hay que confesar que es realmente fascinador oír hablar de cosas profundas, aunque ni nosotros ni los objetantes las entiendan; se siente el escalofrío de la inmensidad, el estremecimiento de lo problemático. En cuanto se entabla una controversia, dondequiera que sea, sobre el libre albedrío, la omnisciencia divina o el mal y el bien, veréis cómo todo el mundo aplica el oído. Y es que los resultados de la Filosofía nos afectan de modo vital y aun los más extraños razonamientos filosóficos halagan nuestro sentido de la sutileza y del ingenio.

Devoto de la filosofía y creyendo que una especie de alba nueva apunta ante los filósofos, me veo impelido, *per fas aut nefas,* a comunicaros algunas noticias sobre la situación.

La filosofía constituye el más sublime y a la vez el más trivial de los afanes humanos. Acomete las sutilezas más finas y se asoma a las perspectivas más vastas. No llena nuestro estómago, como se dice comúnmente, pero sí conforta y vivifica nuestra alma; y, a pesar del extraño atavío de su lenguaje, de lo embrollada que pueda parecer su dialéctica a cierta gente, nadie puede dar un paso sin ser guiado por la lejana luz que proyecta sobre el horizonte; luz que, por los contrastes que engendra, por las tinieblas y el misterio que la acompañan, comunica a lo que dice la filosofía un interés mucho mayor que el profesional.

La historia de la filosofía, considerada en grandes líneas, no es sino el choque de los caracteres humanos. Esta personal apreciación mía, que puede parecer inadecuada a alguno de mis colegas, habré de tenerla en cuenta para explicar no pocas divergencias entre los filósofos. Cualquiera que sea el temperamento del filósofo profesional, tratará, al filosofar, de prescindir del hecho de su temperamento. Como el temperamento no es una razón convencionalmente reconocida, creerá que sólo debe aducir razones impersonales para sus conclusiones; pero, a pesar de ello, será su temperamento, más aún que sus premisas estrictas, el que habrá de inspirar sus teorías. Lo inclinará en un sentido u otro, haciendo más sentimental o más fría su visión del universo, como lo haría tal hecho o tal principio, y acabará por abandonarse de lleno a su temperamento. Ante el deseo de un universo que se le acomode, creerá en toda representación del universo que cumpla este requisito. Le parecerá que las personas de temperamento opuesto no comprenden el peculiar carácter del mundo y hasta las declarará incompetentes y ajenas a las cuestiones filosóficas, aun cuando le superen en capacidad dialéctica.

Claro es que ante el foro no va a alegar su tempe-

ramento personal para reclamar la supremacía de su juicio. De ahí una cierta insinceridad en nuestras discusiones filosóficas ya que nunca aparece en ellas la más poderosa de todas nuestras premisas: *le cœur a ses raisons que la raison ne connai pas.* En estas conferencias romperemos (y nada me lo impide realmente) la regla, haciéndolo constar así, con objeto de una mayor claridad.

Aludo, claro es, cuando hablo de filósofos, a los verdaderos grandes hombres, de radical idiosincrasia, que imprimieron su sello y su genio especial a la Filosofía, y como tales figuran en su historia; me refiero a pensadores como Platón, Hegel, Spencer. La mayoría de las personas no tiene un temperamento intelectual definido; cada cual viene a ser una mezcla de componentes varios, en diversas proporciones.

En materias abstractas apenas si nos damos cuenta de nuestras preferencias; no pocos de nosotros, al oír hablar de ellas, terminamos por seguirlas, aceptando la moda o las creencias del filósofo más de nuestra preferencia, cualquiera que ésta sea. Lo que más importa en Filosofía, sin embargo, es que un hombre *vea* cosas, y las vea derechamente a su manera, y que no le satisfagan los modos opuestos al suyo; y no hay razón para suponer que esta intensa visión temperamental no haya de persistir en la historia de las creencias humanas.

La singular diferencia de temperamento a que quiero referirme en estas indicaciones, ha privado en Literatura, en Arte, en Política, en las costumbres, en Filosofía. Así, en costumbres hay los formalistas y los despreocupados; en Política, los autoritarios y los anarquistas; en Literatura, los puristas o académicos y los realistas; en Arte, los clásicos y los románticos. ¿Quién no conoce estos contrastes? Pues en Filosofía tenemos también un contraste semejante expresado en el "racionalista" y el "empírico", este último,

significativo del amor a los hechos en toda su grosera variedad; el primero, expresión de los principios eternos y abstractos. Como no hay posibilidad de que nadie viva una hora sin ambas cosas, hechos y principios, la diferencia entre uno y otro es más bien cuestión de solemnidad, y, sin embargo, tal diferenciación lleva consigo acentuados antagonismos del más agudo carácter entre los sostenedores de uno y otro punto de vista. Convendrá, pues, señalar el contraste entre los modos en que los hombres estiman su universo, ocupándonos del temperamento empirista y del racionalista, términos que hacen el contraste más simple y general que el existente entre los hombres que los profesan y sostienen. En efecto, en la humana naturaleza caben toda suerte de permutaciones y combinaciones, y si ahora me pongo a definir más ampliamente lo que quiero dar a entender cuando hablo de racionalistas y empiristas, añadiéndoles características secundarias que ayudan a concebirlos, os ruego que tengáis mi conducta por un tanto arbitraria.

Elegiré tipos de combinación que la Naturaleza ofrece con frecuencia, bien que no de modo uniforme, y lo hago, más que por otra cosa, por momentánea conveniencia a mi propósito de caracterizar el pragmatismo. En la Historia hallamos los términos de "racionalismo" y "empirismo" como sinónimos de "intelectualismo" y "sensacionismo", respectivamente. La Naturaleza parece amalgamar muy frecuentemente el intelectualismo con ciertas tendencias optimistas e idealistas. Por otra parte, los empiristas suelen aparecer como materialistas y su optimismo es decididamente vacilante y condicional. El racionalismo es siempre monista; parte de los todos y las ideas universales y se preocupa mucho de la unidad de las cosas. El empirismo arranca de las partes y considera un todo como una colección, no sintiendo, por lo tanto, aversión a

llamarse a sí mismo pluralista. El racionalismo, por lo común, se considera más religioso que el empirismo, sobre lo cual hay mucho que decir como veremos más adelante. Tal pretensión es justa cuando el racionalista es lo que se llama un hombre de sentimiento y cuando el empirista blasona de testarudez. En tal caso, el racionalista se declara también en pro de lo que se ha llamado libre albedrío, en tanto que el empirista militará en el fatalismo, según los términos corrientes. Por último, el racionalista será de temperamento dogmático en sus afirmaciones, en tanto que el empirista aparecerá más escéptico y dispuesto a la discusión.

Voy a separar los rasgos de uno y otro en dos columnas, con objeto de identificar más fácilmente los dos tipos mentales. Encabezaré las columnas características de uno y otro con los títulos respectivos de "espíritu delicado" y "espíritu rudo".

El Espíritu delicado	El Espíritu rudo
Racionalista (atenido a a los principios),	Empirista (que se atiene a los hechos),
Intelectualista,	Sensacionista,
Idealista,	Materialista,
Optimista,	Pesimista,
Religioso,	Irreligioso,
Libre arbitrista,	Fatalista,
Monista,	Pluralista,
Dogmático.	Escéptico.

Prescíndase por un momento de la coherencia y congruencia de las dos mezclas de contrastes mencionadas; más adelante habrá mucho que decir sobre este punto. Basta por ahora para nuestro propósito inmediato que existan de momento los dos grupos característicos indicados. No habrá quien no conozca tipos concretos correspondientes a uno y otro, como asimismo lo que cada uno del grupo piensa del otro. ¡Triste opinión, por cierto! Tales

antagonismos, siempre que los temperamentos individuales se han mostrado en toda su intensidad, han constituído en todas las épocas una parte de la atmósfera filosófica del tiempo. El rudo tiene al delicado como sentimental y dúctil; el delicado piensa que su contrario es duro, empedernido, brutal. Sus reacciones mutuas son al modo de las diferencias que se suscitan cuando el turista de Boston se mezcla con gente como la de Cripple Creek (pongamos por caso); uno y otro tiénense por superiores recíprocamente; bien que el desdén en un caso va acompañado de una sonrisa burlona y en el otro de un calofrío de miedo.

Repito que pocos hombres son en Filosofía, de un modo neto y exclusivo, delicados bostonianos o rudos habitantes de las Montañas Rocosas. La mayoría de nosotros aspira a las buenas cosas de uno y otro lado. Los hechos, ¿no han de ser buenos los hechos? Dadnos, pues, hechos. Los principios también son buenos; dadnos, pues, principios también. El mundo es uno, indudablemente, si se le mira de un modo; pero es indudablemente múltiple si le miramos de otro. Es a la vez uno y múltiple: adoptemos, pues, una especie de monismo pluralista. Todo se halla, claro está, fatalmente determinado y, sin embargo, nuestras voluntades son libres; así, pues, la verdadera filosofía sería un determinismo del libre albedrío. Es innegable la maldad de las partes, a pesar de lo cual el todo puede no ser malo; así, un pesimismo práctico puede combinarse con un optimismo metafísico. Los legos filosóficos corrientes nunca son radicalmente tal o cual cosa; no siguen la línea recta de un sistema, sino que viven vagamente acomodándose a esta o aquella postura, según las exigencias del momento.

Pero algunos de nosotros, algo más que legos en filosofía, somos algo así como los *amateurs,* entorpecidos en nuestro credo por la vacilación y la incon-

sistencia, y no podremos conservar una buena conciencia intelectual mientras pretendamos combinar cosas fundamentalmente incompatibles entre sí.

Entraré ahora en el primer punto positivamente importante que quiero dejar bien sentado. Nunca hubo tantas mentalidades con tendencia decididamente empirista como en los tiempos que corremos. Nuestros hijos podría decirse que casi nacen científicos, pero nuestro entusiasmo por los hechos no ha neutralizado en nosotros toda religiosidad; al punto de participar casi de la naturaleza religiosa. Nuestro temperamento científico es así marcadamente devoto. Ahora bien; si un hombre de este tipo se hace amante de la filosofía, sin querer adherirse a un sistema confuso a la manera de un lego común, ¿qué habrá de hacer? ¿Cuál podrá ser su situación intelectual en este bendito año de 1906? ¡Pedirá hechos!, ¡pedirá ciencia!, pero también pedirá una religión. Y si no es un carácter original, un fundador en filosofía, buscará guías en los expertos y los profesionales. Una gran mayoría de mis oyentes hállase sin duda en tal caso.

Ahora bien; ¿qué especies de filosofía se os ofrecen actualmente para satisfacción de esa necesidad? Hay, por un lado, una filosofía empírica que no es bastante religiosa, y por otro una filosofía religiosa que no es lo bastante empírica para vuestro propósito. Si os dirigís hacia aquel en que dan más importancia a los hechos, hallaréis en función un programa de "rudeza" o grosería mental, y a toda marcha el "conflicto entre la religión y la ciencia". Trátese del rudo Hæckel, con su monismo materialista, su Dios-éter y sus chanzas sobre Dios, el "vertebrado-gaseoso"; o del mundo spenceriano, con su distribución exclusiva de materia y movimiento, y poniendo cortésmente a la religión de patitas en la puerta, —que continúe existiendo, si quiere, pero

que se guarde muy mucho de dejarse ver de nuevo en el interior del templo.

Durante ciento cincuenta años el progreso de la ciencia ha parecido significar un acrecentamiento del universo material y una disminución de la importancia del hombre. Resultado de ello ha sido la germinación del sentimiento positivista o naturalista. El hombre no da leyes a la Naturaleza, sino que las recibe. La Naturaleza se mantiene firme; él es quien debe acomodarse a ella; él, quien ha de registrar la verdad, por inhumana que sea, y de someterse a ella. Nada de espontaneidad romántica; todo es materialista y deprimente. Los ideales aparecen como inertes residuos fisiológicos; lo superior se explica por lo inferior, considerándose como "simplemente" una cosa sin importancia, de orden absolutamente inferior. En suma, se tiene un universo materialista, en el que sólo los rudos mentales hallan perfecta acomodación.

Si, por otra parte, dirigís vuestros pasos, para consolaros, al sector religioso y tomáis consejo de las filosofías "delicadas", ¿qué hallaréis?

La filosofía religiosa de nuestros días y de la actual generación es, entre los pueblos de habla inglesa, de dos tipos principales: uno de ellos radical y agresivo, otro que parece batirse en retirada.

El ala más radical de la filosofía religiosa está constituída por el llamado idealismo trascendental de la escuela anglo-hegeliana, la filosofía que sostienen los Green, los Caird, Bosanquet y Royce, la cual ha ejercido una gran influencia sobre los más estudiosos miembros de nuestro sacerdocio protestante. Es panteísta e indudablemente ha echado abajo no pocas vallas del teísmo tradicional del protestantismo.

No es que este teísmo haya desaparecido; pero el de ahora es descendiente en línea recta, bien que con ciertas concesiones progresivamente escalonadas, del teísmo escolástico y dogmático, todavía enseñado

rigurosamente en los seminarios de la Iglesia católica. Durante largo tiempo acostumbró a llamarse entre nosotros filosofía de la escuela escocesa, y a ella es a la que me refiero al aludir a la filosofía que va batiéndose en retirada.

Entre las transgresiones de los hegelianos y otros filósofos de lo "Absoluto", por un lado, y los evolucionistas científicos y los agnósticos por otro, los representantes de este género de Filosofía (J. Martineau, el profesor Bowne, el profesor Ladd y otros) deben sentirse bastante maltrechos. Aunque todo lo sincera e ingenua que queráis, esta filosofía no es realmente de temperamento radical; es más bien ecléctica, tejida de transacciones, buscando un *modus vivendi* entre todas las cosas. Acepta los hechos del darwinismo y los de la fisiología cerebral, pero no actúa ni se entusiasma con ellos; le falta el tono agresivo y triunfal, y, por consiguiente, carece de *prestigio,* lo contrario que al absolutismo, que lo debe a su manera más radical.

Entre estos dos sistemas tendréis que elegir si os inclináis por la escuela del orden "delicado". Si sois partidarios de los hechos, como me he atrevido a suponer, hallaréis siempre la huella de la sierpe del racionalismo, del intelectualismo en todo cuanto yace a este lado del camino. Habréis eludido, en verdad, el materialismo que acompaña al empirismo reinante, pero ello os habrá de costar el perder contacto con los aspectos concretos de la vida. Los filósofos más absolutistas se remontan a tal plano de abstracción, que ni intentan siquiera descender jamás de él. El espíritu absoluto que nos ofrecen, el espíritu que construye nuestro universo, pensándolo, podría, por mucho que nos demuestren lo contrario, haber hecho un millón más de universos iguales. No podréis deducir detalle real alguno de una noción semejante. Ello es compatible con todo estado de cosas, cualquiera que sea lo cierto

aquí abajo; y el Dios teísta es punto menos que un principio estéril. Habréis de entrar en el mundo que él ha creado para poder vislumbrar algo de su carácter: es el género de Dios que una vez por todas hizo tal género de mundo. El Dios de los teístas habita en alturas tan puramente abstractas como lo Absoluto. El absolutismo tiene un cierto prestigio y audacia; el teísmo corriente es más *insípido;* pero ambos son igualmente remotos y vacuos. Ahora bien, lo que *vosotros* queréis es una filosofía que no sólo ejercite vuestra capacidad de abstracción intelectual, sino que establezca una positiva conexión con este mundo real de humanas vidas finitas.

Queréis un sistema que combine ambas cosas, la lealtad científica a los hechos y el deseo de tenerlos en cuenta; en el que aparezca el espíritu de adaptación y de acomodación, en suma, pero también la antigua confianza en los valores humanos y en la espontaneidad resultante, sean del tipo romántico o del religioso. Y éste es vuestro dilema al hallar tan irremediablemente separadas las dos partes de vuestro *quaesitum*. Veis el empirismo unido al inhumanismo y a la irreligión; o bien la filosofía racionalista, que, si ciertamente puede denominarse a sí misma religiosa, se mantiene apartada de todo contacto definido con los hechos concretos, las alegrías y las tristezas.

No sé bien si todos vosotros estáis en tal contacto con la Filosofía que podáis daros cuenta del alcance de mi anterior reproche; por esto insistiré algo más en desmenuzar la irrealidad reinante en todos los sistemas racionalistas, que no puede menos de repeler a todo serio creyente en los hechos.

Quisiera haber conservado el primer par de páginas de una tesis que cierto estudiante me confiara hace uno o dos años; porque vendría a esclarecer mi punto de vista mejor de lo que yo podría hacer en estos momentos. El joven en cuestión, que había

hecho sus estudios en una institución del Oeste, comenzaba diciendo, si mal no recuerdo, que siempre había tenido por inconcuso que al franquear la puerta de una clase de filosofía entramos en un mundo completamente distinto al que dejamos en la calle. Los dos mundos tienen tan escasas relaciones entre sí que a un mismo tiempo no puede estar la mente ocupada por ambos. El mundo de las experiencias concretas, personales o de la calle, es múltiple hasta lo infinito, embrollado, terrestre, lleno de dolores y de vacilaciones; el mundo al que os hace pasar vuestro profesor de Filosofía es sencillo, claro y noble, sin las contradicciones de la vida real, construído con arreglo a una arquitectura clásica; los principios de la razón diseñan su silueta; las necesidades lógicas constituyen su argamasa y todo él resplandece de pureza y dignidad, como un templo de mármol reluciente sobre una colina.

En realidad, lejos de ser una descripción de este mundo actual, es, más bien, un aditamento construído sobre él, a modo de un templo clásico en el que se refugia la fantasía racionalista huyendo del carácter de confusión intolerable del estilo gótico que los hechos ofrecen. No es una *explanación* de nuestro universo concreto; es completamente otra cosa, un sucedáneo, un remedio, algo que huye de él.

Su carácter, si cabe la expresión, es completamente ajeno al carácter de la existencia en lo concreto. Nuestras filosofías intelectualistas se caracterizan por su *refinamiento,* que satisface exquisitamente ese anhelo por la contemplación de un objeto refinado, que constituye un tan poderoso apetito del espíritu. Ahora yo os pido que os fijéis atentamente en ese amplio, colosal universo de los hechos concretos, en su terrible selvatiquez, en sus sorpresas y crueldades, en la crudeza con que éstas se nos aparecen, y me digáis luego qué entendéis por refinamiento. Cierto que éste tiene su lugar

en las cosas; pero una filosofía que es sólo refinamiento, nunca satisfará el temperamento mental empírico; será más bien un completo artificio. Por esto vemos a los hombres de ciencia dar la espalda a la Metafísica, como a todo lo que sea claustrado y espectral, y a los hombres prácticos sacudirse el polvo de la filosofía y abandonarse a la sugestión de lo agreste.

Hay, en verdad, algo espantable en la satisfacción con que un sistema puro, pero irreal, colma a un racionalista. Leibnitz era un espíritu racionalista, con mucho más interés por los hechos que ningún otro espíritu racionalista. Y, sin embargo, no hay ejemplo mejor de superficialidad que su encantadora *Teodicea,* en la que trata de justificar los caminos que sigue Dios para llegar al hombre y de demostrar que este mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles. Veamos una muestra.

Entre otros obstáculos contra su filosofía optimista, ocurriósele a Leibnitz considerar el número de los eternamente condenados. Admite la premisa de los teólogos de que el número de los condenados es infinitamente mayor que el de los salvados, pero ello no le impide argumentar en contrario. Aun así, nos dice:

"El mal apenas si se destaca en comparación con el bien, teniendo en cuenta la magnitud real de la Ciudad de Dios. Ya Cœlius Secundus Curio escribió un pequeño libro: *De amplitudine Regni Cœlestis,* reimpreso no hace mucho tiempo; pero no logró mensurar la extensión del reino de los cielos. Las ideas de los antiguos sobre la obra de Dios fueron muy limitadas... Creían que sólo nuestra tierra tenía habitantes y ni comprendían bien la noción de los antípodas. Fuera de la tierra no había sino globos relucientes y unas cuantas esferas cristalinas. Hoy, cualesquiera que sean los límites que concedamos al Universo, hemos de admitir en los

incontables globos, tan grandes o mayores que el nuestro, igual derecho a tener habitantes racionales, sin que esto quiera decir que todos hayan de ser *à fortiori* hombres. Nuestra Tierra es sólo uno de los seis principales satélites del Sol. Como todas las estrellas fijas son soles, se hecha de ver la escasa importancia que entre las cosas visibles tiene nuestra Tierra, siendo como es un satélite entre otros. Ahora bien, todos estos soles *pueden* estar habitados sólo por seres felices; nada nos obliga a creer que sea grande el número de personas condenadas, ya que *bastan unos cuantos ejemplos o muestras para la utilidad que el bien deriva del mal.* Mas, no existiendo razón para suponer que hay estrellas en todas partes, ¿no habría un espacio *plus ultra* la región de las estrellas . . . , espacio inmenso que, envolviendo toda esta región . . . , puede hallarse saturado de felicidad y de gloria . . . ? ¿Qué consideración sería así aplicable a algo incomparablemente menor que un punto físico, dado que nuestra Tierra no es sino un punto, comparada con la distancia de las estrellas fijas? Así, la parte del Universo que conocemos casi se pierde en la nada si se la compara con lo que es desconocido para nosotros, pero que estamos obligados a admitir; y todos los males que nosotros conocemos vienen a consistir en casi nada. Síguese de ello que los males no serían nada en comparación con los bienes que el universo contiene."

En otra parte dice también Leibnitz:

"Hay un género de justicia que no aspira ni a la enmienda del criminal, ni a la ejemplaridad, ni a la reparación del daño; tal es la justicia basada en la conveniencia que halla cierta satisfacción en la expiación del hecho perverso. Los socinianos y Hobbes han objetado esta justicia punitiva, que es propiamente una justicia vindicativa, la que se reserva Dios para sí mismo en determinadas ocasiones . . .

Se funda siempre en la conveniencia de las cosas y satisface, no sólo a la parte ofendida, sino a todos los que la conocen, al modo que la bella pieza de música o la hermosa obra de arquitectura satisfacen la mente bien constituída. Así, continúan los tormentos del condenado, aun cuando no sirvan ya para desviarlo del pecado, ni sirvan ya para afirmar a nadie en la buena senda. Los condenados atraerán siempre sobre sí mismos nuevos castigos por sus continuos pecados, y el elegido tendrá siempre nuevas alegrías por sus incesantes progresos en el bien. Ambos hechos hállanse fundados en el principio de la conveniencia..., puesto que Dios ha hecho todas las cosas armoniosas en su perfección, como ya he dicho."

No necesita comentarios la débil concepción de la realidad que Leibnitz poseía. Evidentemente, nunca llegó a las puertas de su espíritu imagen alguna real de la experiencia de un alma condenada; ni llegó a ocurrírsele que cuanto más exiguo sea el número de especies del género "alma perdida" a las cuales lanza Dios como pasto de la adecuación *(fitness)* eterna, tanto menos equitativamente fundada se hallará la gloria del justo. Lo que Leibnitz hace es obsequiarnos con un frío ejercicio literario, cuya substancia no puede ser vivificada ni aun por el calor del infierno. No se me diga que para mostrar la vacuidad del racionalismo filosofante he tenido que recurrir a una época superficial y caduca, pues el optimismo de nuestro días viene a tener una análoga resonancia para la mentalidad amante de los hechos. El Universo real es una cosa ampliamente abierta; mas el racionalismo construye sistemas, y los sistemas tienen que ser cerrados. Para los hombres que viven en la vida práctica, la perfección es algo lejano y siempre en proceso de desarrollo. Éste, para el racionalismo, no es sino la ilusión de lo finito y de lo relativo, porque el fundamento

absoluto de las cosas es una perfección eternamente completa.

Un buen ejemplo de rebelión contra la vanidad del optimismo de la filosofía religiosa corriente, hállolo a mano en una reciente publicación del valeroso escritor anarquista Morrison I. Swift. El anarquismo del señor Swift va más lejos que el mío. Confieso que simpatizo no poco, como creo que ocurrirá a algunos de mis oyentes, con su repugnancia por los idealismos optimistas hoy en boga. Su folleto titulado *Sumisión humana* comienza con una serie de recortes de diarios dando cuenta de suicidios, muertes por inanición y otras cosas por el estilo, como ejemplos de nuestro régimen de civilización.

Verbigracia:

"Después de andar todo el día pisando nieve de un extremo a otro de la ciudad, buscando en vano una colocación, Juan Corcoran, casado y con seis hijos, desahuciado de la casa en que vivía por no pagar el alquiler, puso fin a sus días ingiriendo ácido fénico. Corcoran había perdido la colocación que tenía por haber caído enfermo. Gastó sus ahorros en las tres semanas que duró su enfermedad. Ayer había conseguido trabajo como jornalero para limpiar de nieve las calles; pero sintiéndose débil, a causa de la enfermedad, hubo de abandonar el trabajo a la hora de haber empezado, En vano buscó otra clase de trabajo durante todo el día. Al llegar por la noche a su casa encontró a su mujer y a sus hijos sin nada que comer (ni modo de procurárselo) y con la notificación del desahucio. A la mañana siguiente se envenenó."

"Tengo ante mí una lista innumerable de casos semejantes (continúa Mr. Swift) y se podría llenar una enciclopedia con relatos de casos análogos . . . Cito estos pocos como una interpretación del Universo. "Tenemos conciencia de la presencia de Dios en este mundo", dice un escritor en una revista

inglesa recientemente. "La misma presencia del mal en el orden temporal es condición de la perfección del orden eterno", escribe el profesor Royce *(The World and the Individual,* II, 385). "Lo Absoluto es más rico aún, si cabe, por todas las discordancias y las diversidades que entraña", dice F. H. Bradley *(Abpearance and Reality,* 204). Así, pues, estos hombres desgraciados hacen más rico el Universo; por lo menos para la filosofía. Mas en tanto que los profesores Royce y Bradley, y toda una pléyade de pensadores inocentes, se esfuerzan en despojar de sus velos a la realidad y a lo absoluto y suprimir el mal y el dolor explicándolos, tal es la condición o estado de los únicos seres que conocemos en el Universo con una conciencia desarrollada de lo que el Universo es. Lo que estos seres experimentan *es* la Realidad. Ella nos muestra una fase absoluta del Universo, y es la experiencia personal de los mejor calificados en nuestra esfera de conocimiento para *tener* experiencia, para decirnos *lo que es.* Ahora bien, ¿qué viene a ser el *pensamiento sobre* la experiencia de estas personas comparado con el sentimiento directo y personal que tuvieron de ella? Los filósofos operan con sombras; los que conocen la verdad son ¡los que la viven y la sienten, y el espíritu de la humanidad, no el de los filósofos ni el de la clase propietaria *(proprietary class),* sino el de la gran masa de los hombres que piensan y sienten en silencio, está llegando a esta conclusión: juzgando el Universo como dejaron hasta ahora que los hierofantes de la religión y la cultura los juzgaran a *ellos*...

"El jornalero de Cleveland, matando a sus hijos y luego suicidándose (otro de los casos citados), es uno de los hechos estupendos de este mundo moderno y de este universo. No hay tratado alguno sobre Dios, el amor y el ser que pueda explicarlo ni atenuar su enorme vacuidad. Es uno de los

elementos simples, irreductibles de la vida de este mundo, después de millones de años de vicisitudes y de veinte siglos de cristianismo. Es en el mundo mental lo que los átomos y subátomos *(subatoms)* en el mundo físico primario, indestructible. Y lo que evidencia al hombre es la impostura de toda filosofía, que no ve en tales hechos el factor consumado de toda experiencia consciente. Estos factores prueban irrecusablemente la nulidad de la religión. El hombre no va a esperar de la religión dos mil siglos o veinte siglos más para ejercitarse en dispendiar el tiempo humano. Su tiempo se ha acabado ya, como su período de prueba y su propia historia. La Humanidad no dispone de eras ni eternidades que malgastar ensayando sistemas desacreditados" [1].

Tal es la reacción de un espíritu empirista contra el menú *(bill of fare)* racionalista. Es un "no, gracias" rotundo. "La religión, dice Mr. Swift, es como un sonámbulo para quien las cosas reales no existieran". Tal es el veredicto, aunque no tan apasionado, de todo amante serio de la Filosofía en nuestro tiempo, que busca en los profesores de Filosofía aquello que pueda satisfacer plenamente las necesidades de su naturaleza. Los empiristas le ofrecen un materialismo, los racionalistas le dan algo religioso; mas para aquella religión las cosas reales son como si no existieran. Así, cuando nos juzga a los filósofos, tanto a los rudos como a los delicados, nos halla deficientes. Ni unos ni otros podremos tratar desdeñosamente sus fallos, porque, después de todo, suya es la mentalidad típicamente perfecta, la mentalidad cuya suma de demandas es la mayor y cuya crítica y disconformidad son fatales a la larga.

En este punto empieza a apuntar mi solución,

---

[1] Morrison I. Swift: *Human Submission*, Part Second, Philadelphia. Liberty Press, 1905, pp. 4-10.

con el ofrecimiento de una filosofía que pueda satisfacer ambas exigencias, filosofía que lleva el raro nombre de pragmatismo. Puede ser religiosa como el racionalismo, aunque al propio tiempo, como al empirismo, le sea dado conservar un más íntimo contacto con los hechos. Espero llevar a vuestro ánimo la misma convicción que yo tengo de mis ideas; pero antes voy a permitirme volver sobre algo de lo ya indicado.

Yo bien sé que a cuantos filósofos profesionales hayan seguido el hilo de mi disertación les habrá parecido bárbara la disyuntiva entre temperamento rudo y temperamento delicado. Ciertamente que, siendo la Filosofía una tan fina trabazón de entelequias, sutilezas y escrúpulos, y cabiendo en ella toda suerte de combinaciones y transiciones, ¿no habrá de resultar una burda caricatura la reducción de las cosas más altas a un tan bajo nivel como es su transferencia a un simple campo de contienda entre dos temperamentos hostiles? ¿Verdad que parece algo infantil? Por otra parte, ¿no es necio considerar las abstracciones de los sistemas racionalistas como un crimen y condenarlos porque se ofrezcan a guisa de santuarios y refugios, más que como prolongaciones del mundo de los hechos?[1] Pero ¿es que no son todas nuestras teorías precisamente remedios y refugios? Y si la filosofía ha de ser religiosa, ¿cómo rehuir su condición de consuelo ante la brutalidad del mundo real? ¿Qué mejor puede hacer que elevarnos sobre nuestra sensibilidad animal y mostrarnos una más noble mansión para nuestro espíritu en ese gran armazón de principios ideales que sustentan toda realidad y que nuestra inteligencia adivina? ¿Y cómo los principios y las consideraciones generales podrán ser otra cosa que esquemas abstractos? ¿Acaso la catedral de Colonia se construyó sin un plan arquitectónico previo sobre el papel? ¿Y es el refinamiento en sí mismo

abominable? ¿Sería verdad tan sólo la crudeza de lo concreto?

No dejo de hacerme cargo de la acusación en toda su plenitud. Mi descripción ha sido realmente demasiado simple y grosera; mas, como toda abstracción, tendrá también, según veréis, su empleo. Si a los filósofos les es permitido tratar abstractamente la vida del Universo, no deben quejarse de que sea considerada de igual modo la vida misma de la Filosofía. En realidad, la descripción presentada por mí, aunque cruda y esquemática, es literalmente cierta. Los temperamentos, con sus apasionadas tendencias y sus oposiciones, determinaron las filosofías de los hombres ahora y siempre. Los pormenores de los sistemas son discutidos, y cuando el estudioso labora en su sistema, hasta puede olvidar el bosque por el árbol. Una vez cumplido el trabajo, la mente realizará siempre su gran acto de resumir, dando nacimiento a un nuevo sistema; inmediatamente se erguirá también como una cosa viva, con aquella rara y simple nota de individualidad que asalta nuestra memoria como la sombra del amigo o el enemigo muerto.

No sólo Walt Whitman pudo escribir aquello de "quien toque este libro toca a un hombre". Los libros de todos los grandes filósofos son como otros tantos hombres. El perfume personal esencial existente en cada uno de ellos, típico, aunque indescriptible, es el más hermoso fruto conseguido por nuestra educación filosófica. El sistema que pretende ser un retrato del gran Universo de Dios es, ¡y cuán fragante!, una revelación de la esencia personal de su autor. Una vez reducidos a tales términos (y todas las filosofías pueden serlo en la mente hecha crítica por el conocimiento), nuestra relación con los sistemas pasa a la reacción humana, informal, instintiva, de satisfacción o de repugnancia. Nuestro juicio se hace tan perentorio para admitir o rechazar como

cuando una persona se presenta de candidato a nuestro favor; nuestro veredicto se oculta en los simples adjetivos de alabanza o de censura. Medimos el carácter del Universo tal como lo sentimos frente a la filosofía que se nos propone, y nos basta para ello una sola palabra.

Statt der lebendigen Natur, decimos; *da Gott die Menschen schuf hinein* . . . ¡Abajo la confusa, la informe mezcla artificial y mohosa, hija de la dialéctica escolar o la fantasía enfermiza! ¡Abajo!

Es nuestra labor sobre los pormenores de un sistema lo que viene a darnos la impresión resultante del filósofo; pero es esta misma impresión la que determina nuestra reacción. La pericia en Filosofía se mide por la precisión de nuestros actos de síntesis, por la percepción del epíteto adecuado que el perito aplica a tales complicados objetos. No es que se necesite para hallar el epíteto una gran habilidad. Pocas son las personas que tienen su filosofía propia definidamente articulada; pero no hay nadie que carezca de un peculiar sentido respecto al carácter total del Universo y la imposibilidad de identificarlo plenamente con los sistemas especiales que conoce; éstos no abarcan *su* mundo. Uno por muy atractivo, otro por sobrado pedantesco, tal por ser una amalgama de opiniones, el cuarto por demasiado morboso, el quinto por artificial, etc. A nadie se oculta que tales filosofías no están aplomadas, *no tienen cuerda* y nada nos dicen en nombre del Universo. Platón, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel (sin aludir a los más cerca de casa) no son sino nombres (para muchos de vosotros poco más que recuerdos) de otros tantos medios personales de errar el tiro. Sería un absurdo evidente que los respectivos modos que aquéllos tuvieron de considerar el Universo fueran ciertos actualmente.

Los filósofos hemos de tener en cuenta los senti-

mientos de los que han de juzgarnos, porque, en último término, ¿quién ha de dar validez a nuestras filosofías? El modo finalmente victorioso de considerar las cosas habrá de ser el más íntegramente *eficaz* para el funcionamiento normal del espíritu humano.

Las filosofías no pueden ser otra cosa que bosquejos abstractos. Pero hay bosquejos y bosquejos: bosquejos de grandes construcciones concebidas en volumen por sus planeadores, y bosquejos de edificios concebidos en forma plana, sobre el papel, mediante la regla o el compás. Estos últimos siguen siendo esqueléticos hasta cuando se levantan en piedra y mortero, mas el bosquejo indica ya el resultado. Un bosquejo en sí es poca cosa, en verdad; mas no por esto implica poca cosa. Lo que suscita el gesto de repulsión del empirista es la poquedad esencial *de lo sugerido* por las filosofías racionalistas corrientes. Viene al caso el sistema de Herbert Spencer, que los racionalistas reputan un lamentable despliegue horrendo de insuficiencias. Y es que su seco temperamento de maestro de escuela, su persistente monotonía, su preferencia por los recursos de pacotilla en la argumentación, su falta de instrucción hasta en los principios de la Mecánica y, en conjunto, la vaguedad de todas sus ideas fundamentales, todo su endeble sistema, se viene abajo como un andamio provisional. Sin embargo, la mitad del pueblo inglés quisiera darle sepultura en la Abadía de Westminster. ¿Por qué? ¿Qué ha hecho Spencer para merecer tal reverencia, a pesar de su endeblez, a los ojos de los racionalistas? ¿Por qué deseamos verlo en la Abadía tantas personas instruídas que conocemos la debilidad de su sistema? Sencillamente porque sentimos su corazón en *su sitio,* filosóficamente considerado. Podrán sus principios ser insignificantes; pero, sea como fuere, sus libros tratan de amoldarse al armazón de este mundo particular. En todos sus

capítulos se oye el rumor incesante de los hechos. Es el hecho el que atrae de continuo su mirada; hacia él tiende siempre la vista; y ello basta. Tal es lo único adecuado para la mentalidad empirista.

La filosofía pragmatista, de la que me ocuparé en seguida, guarda también buenas relaciones con los hechos; pero, a diferencia de la filosofía spenceriana, no empieza ni concluye dejando fuera las construcciones religiosas positivas, a las que trata con pareja cordialidad.

Realmente, espero poder conduciros a encontrar el pensamiento intermediario que os hace falta.

II

SIGNIFICADO DEL PRAGMATISMO

CONFERENCIA SEGUNDA

SIGNIFICADO DEL PRAGMATISMO

HACE ALGUNOS años, hallándome en una partida de campo, al volver de paseo presencié una agria disputa metafísica. El *corpus* de la disputa era una ardilla —una ardilla viva— que se suponía agarrada al tronco de un árbol, mientras al pie de éste, y del lado opuesto, se halla un ser humano. Este testigo humano trata de ver a la ardilla, moviéndose rápidamente alrededor del árbol; pero, por muy rápidamente que lo haga, la ardilla se mueve con la misma rapidez en dirección opuesta, dejando siempre el árbol entre ambos, de manera que el hombre no consigue echarle la vista encima. El problema metafísico que se planteaba era éste: *¿Daba el hombre vueltas alrededor de la ardilla o no?* Indudablemente daba vueltas alrededor del árbol, y en el árbol estaba la ardilla... pero ¿se movía alrededor de la ardilla? Como el tiempo sobraba se armó una larga discusión, en la que cada cual defendía obstinadamente su posición, siendo igual el número de contrincantes por ambas partes. Cada uno de éstos trataba de convencerme para tener mayoría. Recordando yo la costumbre escolástica de hacer un distingo dondequiera que se halle una contradicción, presenté en seguida el siguiente:

Antes de dar la razón a una u otra parte convendrá, dije, definir lo que *se entiende prácticamente* por *dar vueltas alrededor de la ardilla.* Si se entiende por tal pasar desde el Norte, donde se halla, al Este, y luego al Sur y al Oeste, sucesivamente, es indudable que va dando vueltas alrededor, puesto que ocupa estas posiciones sucesivas. Mas si, por el

contrario, se entiende colocarse primero frente a ella, luego a la derecha, detrás, a la izquierda y, por último, de nuevo, enfrente, es indudable que el hombre no da vueltas alrededor, pues, a causa de los movimientos compensadores ejecutados por la ardilla, ésta mantendrá su panza constantemente vuelta hacia el hombre, y el dorso hacia fuera. La distinción, pues, no permite ulterior discusión. Así, tanto una como otra parte están en lo cierto según se conciba el "dar vueltas" en uno u otro sentido.

Aunque uno o dos de los disputantes tuvieron mi opinión por una evasiva artificiosa, diciendo que no habían solicitado un juego de palabras, sino la definición estricta de lo que en buen romance se entiende por dar vueltas, la mayoría se inclinó a pensar que la distinción dejaba dirimida, o cuando menos apaciguada, la disputa.

He traído a colación esta anécdota trivial porque es un ejemplo típico de lo que voy ahora a decir del *método pragmático;* el cual, en primer término, cumple el objeto de apaciguar las disputas metafísicas que, de otro modo, serían interminables. El mundo: ¿es uno o múltiple?, ¿libre o predestinado?, ¿material o espiritual? He aquí una cuantas nociones cada una de las cuales puede o no adaptarse al mundo; y las discusiones sobre tales cuestiones son interminables. El método pragmático en tales casos consiste en tratar de interpretar cada noción de acuerdo con sus consecuencias prácticas respectivas. ¿Qué diferencias de orden práctico supondría el que fuera cierta tal noción en vez de su contraria? En caso negativo, y significando las alternativas prácticamente la misma cosa, toda disputa es vana. Cuando la discusión sea grave, habrá que mostrar la diferencia práctica que implica el que tenga razón una u otra parte.

Una ojeada a la historia de esta idea nos hará ver aún mejor lo que significa el pragmatismo. El

término se deriva de la palabra griega πράγμα, que quiere decir acción; de ella proceden nuestras palabras "práctica" y "práctico". Fué introducida en Filosofía por Charles Peirce en 1878. En un artículo titulado "How to make our Ideas Clear" y aparecido en el *Popular Science Monthly*, de enero de dicho año, traducido en la *Rev. Philosophique*, de enero de 1879 (vol. VII), decía Peirce (después de establecer que nuestras creencias son realmente reglas para la acción) que para desenvolver el significado de un pensamiento sólo necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta será para nosotros su sola significación. Y el hecho tangible, radical, de todas nuestras distinciones mentales, aunque muy sutil, es que no existe ninguna de éstas que sea otra cosa que una posible diferencia de práctica. Por consiguiente, para lograr una claridad perfecta en nuestros pensamientos sobre un objeto sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de orden práctico puede implicar el objeto; qué sensaciones podremos esperar de él y cuáles reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de tales efectos, inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros todo nuestro concepto del objeto, si es que éste tiene realmente algún significado positivo.

Éste es el principio de Peirce, el principio del Pragmatismo. Ha pasado completamente inadvertido durante unos veinte años, hasta que yo, en una conferencia dada en la Universidad de California, volví a presentarlo aplicándolo especialmente a la Religión. Por aquella fecha (1898) el tiempo estaba ya en sazón para recibirlo. La palabra "Pragmatismo" se extendió pronto, y al presente pocas serán las revistas filosóficas en que no se encuentre a menudo. El movimiento pragmatista es discutido con respeto o con menosprecio, a veces con clara comprensión de su significado; pero en todas partes cunde. Sin

duda el término se aplica convenientemente a un número de tendencias que hasta ahora no habían hallado un nombre colectivo y ha "entrado" ya definitivamente en uso.

Para comprender la importancia del principio de Peirce hay que acostumbrarse a aplicarlo a casos concretos. Hace algunos años pude ver que Ostwald, el ilustre químico de Leipzig, empleaba de modo perfectamente claro el principio del pragmatismo en sus conferencias sobre la filosofía de la ciencia, aunque no le diese tal nombre.

"Todas las realidades influyen en nuestra práctica —me escribía—, constituyendo tal influencia su significado para nosotros. Yo acostumbro a presentar en mi clase cuestiones del tenor siguiente: ¿En qué respectos variaría el mundo si ésta o aquella alternativa fuesen ciertas? De no entrañar algo diferente, el dilema no tendría sentido."

Es decir, que las ideas contrarias vienen a significar, prácticamente, la misma cosa, y un significado que no sea práctico es para nosotros como si no existiese. Ostwald explica en una conferencia lo que quería dar a entender valiéndose de un ejemplo. Los químicos han disputado mucho acerca de la constitución íntima de ciertos cuerpos llamados *tautomeros*. Sus propiedades parecen corresponder lo mismo a la teoría de que hay dentro de ellos un átomo de hidrógeno inestable que a la de que son mezclas inestables de dos cuerpos. La controversia ha sido apasionada, sin que se haya llegado a una decisión. "Nunca habría empezado —dice Ostwald—, si los contrincantes se hubiesen preguntado qué hecho experimental determinado sería distinto con arreglo a la hipótesis que resultare la acertada. Porque entonces se hubiera visto que no podía resultar diferencia alguna de hecho, y que la disputa era tan poco adecuada a la realidad como si, al teorizar en los tiempos primitivos sobre el fermentar

de la masa por la levadura, una parte adujese un duende benéfico y otra un elfo como la verdadera causa del fenómeno" [1].

Sorprende realmente advertir cuántas discusiones filosóficas perderían su significación en cuanto se las sometiera a esta sencilla prueba de señalar una consecuencia concreta.

No puede haber aquí una diferencia que no vaya a repercutir en otra parte; no puede existir diferencia alguna en cuestiones de verdad abstracta que no vaya a expresarse en diferencias en el hecho concreto y en la conducta consiguiente al hecho concreto impuesta a algo, de algún modo, en alguna parte y en algún tiempo. Toda la función de la Filosofía debe enderezarse a hallar las diferencias definidas que suscitaría en cada uno de nosotros en momentos determinados de la vida el que resultase cierta ésta o aquélla fórmula del mundo. No hay nada nuevo en el método pragmático. Sócrates era un adepto de ella, Aristóteles lo empleó metódicamente; Locke, Berkeley y Hume hicieron importantes contribuciones a la verdad por su intermedio; Shadworth-Hodgson insiste en que las realidades son para nosotros lo que conocemos que son. Mas estos heraldos del pragmatismo lo utilizaron fragmentariamente y a modo de preludio. Hasta nuestro tiempo, generalizado por la conciencia de su misión

---

[1] *Theorie und Praxis*", *Zeitsch. des Oesterreichischen Ingenieur u. Architecten-Vereines*, 1905, números 4 y 6. Todavía hállase un pragmatismo más radical que en Ostwald en un discurso del profesor W. S. Franklin: "Tengo para mí que no hay noción más precaria de la Física (aunque esté al alcance de las entendederas de cualquier estudiante) que la que pretende describirla como la ciencia de las masas, las moléculas y el éter. Y creo igualmente que la noción más sólida de todas, aunque el estudiante no la entienda a derechas, es la que nos presenta a la Física como la ciencia de los medios de apoderarse de los cuerpos y moverlos *(taking hold of bodies and pushing them)*". (*Science*, **january 2, 1903**).

universal, no ha pretendido saber dónde va y lo que quiere. Como firme creyente en su destino, creo yo también que podré terminar por haceros compartir mi creencia.

El pragmatismo representa una actitud absolutamente familiar en Filosofía: la posición empirista; pero la representa, a mi entender, tanto en un sentido más radical como en la forma menos objetable en que se ha presentado nunca. El pragmatista rompe de una vez para siempre con una serie de hábitos inveterados de los filósofos. Deja a un lado la abstracción y la insuficiencia, las soluciones verbales, las razones malas *a priori,* los principios fijos, los sistemas cerrados, los "absolutos" y los "orígenes". Vuélvese, por el contrario, hacia lo concreto y lo adecuado, hacia los hechos, hacia la acción, hacia la fuerza. Esto significa el predominio del temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista. Deja abierta la puerta a todas las posibilidades de la Naturaleza contra la artificialidad, el dogma y la pretensión de un finalismo en la verdad.

Al propio tiempo, no va en busca de particulares resultados: es sólo un método. El triunfo general de tal método producirá un enorme cambio en lo que denominé "temperamento" de la filosofía en mi conferencia anterior.

Los profesores de tipo ultrarracionalista se estremecían, como el tipo del cortesano en las repúblicas, como el tipo del sacerdote ultramontano en tierras protestantes.

La Ciencia y la Metafísica se aproximarían más; incluso, trabajarían de acuerdo. La Metafísica ha seguido, por lo común, una vía inquisitorial muy primitiva. Sabido es el afán humano por la disidencia como también el gran papel que han desempeñado siempre las palabras en la magia: conociendo el nombre o la fórmula del encantamiento se podía gobernar el espíritu de un hombre, el genio ma-

léfico o cualquier potencia. Salomón conocía los nombres de todos los espíritus y con ello teníalos sujetos a su voluntad. Así el Universo apareció siempre al espíritu natural como un enigma, cuya clave habrá de buscarse en la forma de algún nombre o en alguna palabra inspiradora o potencial. Esta palabra designa el *principio* del Universo, y poseerla es, en cierto modo, poseer el Universo mismo. Nombres de esta índole son los de "Dios", "Materia", "Razón", "lo Absoluto", "Energía". Una vez poseídos, se puede descansar, en la seguridad de haber llegado al cabo de la indagación metafísica.

Pero, con arreglo al método pragmatista, no cabe ya considerar ninguna de aquellas palabras como cerrando la indagación; habrá que obtener de cada palabra su valor efectivo, ponerla en función en la corriente de nuestra experiencia. Claro es que se dará menos como una solución que como un programa para un trabajo ulterior, y más particularmente como indicación de los modos en que pueden ser cambiadas las realidades existentes.

Así, las teorías tórnanse instrumentos, no soluciones de enigmas, en los que podamos descansar. No descansamos en ellas, sino que nos movemos hacia adelante y, en ocasiones, hacemos que la Naturaleza venga en nuestra ayuda. El pragmatismo suaviza todas nuestras teorías; las hace flexibles y manejables. Como no es nada esencialmente nuevo, armoniza con muchas antiguas tendencias filosóficas. Así, por ejemplo, conviene con el nominalismo en apelar siempre a los casos particulares; con el utilitarismo en hacer hincapié sobre los aspectos prácticos; con el positivismo, en su desdén por las soluciones verbales, las cuestiones inútiles y las abstracciones metafísicas.

Todas éstas, como puede verse, son tendencias *antiintelectualistas.* El pragmatismo está perfectamente armado y en ristre contra el racionalismo como pretensión y como método. Pero, al principio cuando

menos, no aspira a resultados particulares; carece de dogmas y doctrinas, salvo su método. Como ha dicho muy bien el joven pragmatista italiano Papini, se encuentra en medio de nuestras teorías como el corredor de un hotel. Innumerables cuartos dan a él; en uno, veréis a un hombre escribiendo un libro ateo; en el contiguo, a otro pidiendo de rodillas fe y fuerzas; en un tercero, a un químico investigando las propiedades de un cuerpo; en el cuarto se os presentará un sistema de Metafísica idealista; en el quinto se os hará ver la imposibilidad de la Metafísica. El corredor será común a todos y por él habrán de pasar cuando quieran entrar o salir de sus respectivas habitaciones.

Y es que el método pragmatista no exige resultados particulares, sino que es más bien una actitud de orientación: *la actitud de apartar los ojos de las primeras cosas, categorías, principios, supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, los frutos, consecuencias y hechos últimos.*

Y punto final con respecto al método pragmatista. Podría decirse que lo he alabado más que lo he explicado; ahora lo explicaré ampliamente, mostrando su modo de actuar en algunos problemas corrientes. También se ha aplicado la denominación de pragmatismo, en un sentido más amplio, como una *teoría de la verdad*. Pienso dedicar a esta tesis toda una conferencia, luego que haya preparado un poco el camino, por lo que ahora he de ser breve; mas, como la brevedad es cosa ardua, solicito vuestra atención redoblada por un cuarto de hora siquiera. Si algo queda oscuro, espero que podré aclararlo en alguna de las conferencias ulteriores.

Una de las ramas de la Filosofía cultivadas con éxito más lisonjero en nuestro tiempo es la llamada Lógica inductiva, o sea el estudio de las condiciones en que se han desarrollado nuestras ciencias. Los tratados de esta materia aparecen singularmente unáni-

mes en cuanto al significado de las leyes de la Naturaleza y los elementos de los hechos establecidos por matemáticos, físicos y químicos. Cuando se descubrieron las primeras uniformidades matemáticas, lógicas y naturales, las primeras leyes, los hombres viéronse de tal modo arrastrados por la claridad, belleza y simplificación resultantes, que creyeron haber descifrado realmente los pensamientos eternos del Todopoderoso. La mente humana bullíase y desbordaba de silogismos, pensando al propio tiempo en secciones cónicas, cuadrados, raíces y proporciones, geometrizando como Euclides. Así nacieron las leyes de Kepler, para que los planetas las siguieran; se estableció que la velocidad de los cuerpos que caen debe crecer proporcionalmente al tiempo; y se determinó la ley de los senos a que debe obedecer la luz al refractarse; y las clases, los órdenes, familias y géneros de plantas y animales, fijándose las distintas entre unos y otros; y señaláronse los arquetipos de todas las cosas y trazáronse sus variaciones; y cuando redescubrimos cualquiera de estas admirables invenciones, puede decirse que percibimos la mente humana en su intención más literal.

Pero, a medida que las ciencias han ido desarrollándose, ha ganado más fundamento la idea de que la mayor parte, si no todas, de nuestras leyes son sólo aproximaciones. Además, las mismas leyes han llegado a ser tan numerosas, que son ya incontables, y se han propuesto tal número de fórmulas rivales en todas las ramas de la Ciencia, que los investigadores han llegado a acostumbrarse a la idea de que no hay teoría que sea una transcripción absoluta de la realidad; pero que todas, desde algún punto de vista, pueden ser útiles en su gran cometido de compendiar los hechos antiguos y conducir a otros nuevos. Son como un idioma artificial, un conjunto de abreviaturas conceptuales, como alguien las ha llamado, con las que anotamos nuestras observaciones de la

Naturaleza; y los idiomas, como es sabido, son sumamente elásticos y permiten toda suerte de expresiones y no pocos dialectos.

Así la arbitrariedad humana ha deducido de la lógica científica la necesidad divina. Al mencionar los nombres de Sigwart, Ostwald, Mach, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Ruyssen, los estudiosos reconocerán en seguida la tendencia a que me refiero, y todavía podría indicar otros nombres. Marchan al frente de esta marea de lógica científica los señores Schiller y Dewey con la explicación pragmatista de lo que significa la verdad en todas partes. Dondequiera, dicen estos maestros, la "verdad" en nuestras ideas y creencias significa lo propio que en la ciencia. Es decir: las ideas *(que no son en sí mismas sino partes de nuestra experiencia) son verdaderas en la medida en que nos auxilian a entablar relaciones satisfactorias con otros sectores de nuestra experiencia,* a resumirla y moverse entre ellos mediante atajos conceptuales, en vez de seguir la interminable sucesión de los fenómenos particulares. Toda idea sobre la que podamos cabalgar, por así decirlo; toda idea que nos lleve prósperamente de una parte a otra de nuestra experiencia, encadenando las cosas satisfactoriamente, con firmeza, simplificándolas y economizando trabajo, es verdadera, esto es: verdadera *instrumentalmente.* Este es el concepto *instrumental* de la verdad, enseñado con tanto éxito en Chicago; el concepto según el cual la verdad de las ideas equivale a su capacidad de actuación, promulgada tan brillantemente en Oxford.

Los señores Dewey, Schiller y sus aliados, para llegar a esta concepción general de toda verdad, no han hecho sino seguir estrictamente el ejemplo de los geólogos, los biólogos y los filósofos, el establecimiento de cuyas ciencias triunfó con el acertado toque de partir siempre de algún proceso simple realmente observable en su operación, como la denudación por

efecto del tiempo, la variación del tipo originario o el cambio dialectal por incorporación de nuevas palabras y pronunciaciones; y luego generalizarlo, aplicarlo a todas las épocas y producir grandes resultados por la suma de sus efectos a través del tiempo.

El proceso observable que Schiller y Dewey han escogido para su generalización es el proceso corriente mediante el cual el individuo afirma *nuevas opiniones,* y es siempre el mismo proceso. El individuo posee ya una provisión de antiguas opiniones; mas se encuentra con un nuevo hecho experimental que las pone a prueba. Alguien las contradice, o bien, en un momento de reflexión, descubre que se contradicen las unas a las otras; o bien sabe de hechos que son incompatibles o se suscitan en él deseos que ellas no satisfacen ya. El resultado será un íntimo desasosiego, no sentido hasta entonces en su espíritu, que tratará de eludir modificando su previa masa de opiniones. Salvará de ellas cuanto pueda, pues, en materia de creencia, somos todos extremadamente conservadores; y luego tratará de cambiar primero esta opinión y luego la otra (pues éstas se resistirán a los cambios en grado muy diverso), hasta encontrar al fin una nueva idea injertable en el organismo anterior, con un mínimo de trastorno para éste, una idea que sirva de intermediaria entre la antigua y la nueva experiencia, ajustándolas una a otra de modo expeditivo y conveniente.

Y esta nueva idea será la adoptada como verdadera. Conservará el antiguo contingente de verdades con un mínimo de modificación, ensanchándolas lo bastante para dar paso a la nueva, pero concibiendo ésta por vías tan familiares como el caso lo permita. Una explicación *outrée* que viole todas nuestras preconcepciones nunca podrá servir para la justa estimación de una novedad. Habremos de ahondar industriosamente hasta hallar algo menos violento. Las

más extremas revoluciones en las creencias de un individuo dejan en pie la mayor parte de su antiguo orden. El tiempo y el espacio, la causa y el efecto, la naturaleza y la historia, y la propia biografía individual permanecen intactos. Una nueva verdad es una especie de guión y de suavizador entre las transiciones.

La antigua opinión casará con el hecho nuevo a condición de que se dé un mínimo de conmoción o tensión con un máximo de continuidad. Tendremos por cierta una teoría según su adecuación para resolver este "problema de máxima y mínima". Mas tal adecuación es, ante todo, cuestión de aproximación. Y decimos que tal teoría lo resuelve en conjunto más satisfactoriamente que aquella otra; pero esto hace referencia a nosotros, y cada individuo tiene un punto de satisfacción diverso. Hasta cierto grado, por lo tanto, todo es aquí plástico.

El punto sobre el que quiero ahora llamar la atención más particularmente es la parte desempeñada por las más antiguas verdades. El no llegar a darse cuenta de ello es la causa de tanta injusta crítica lanzada contra el pragmatismo. La influencia de aquéllas es de función directiva. La lealtad que merecen es el primer principio, en muchos casos el único principio, porque, con mucho, el medio más usual de tratar los fenómenos nuevos, los que ponen en entredicho la ordenación de nuestras preconcepciones, es ignorarlos por completo o menospreciar a quienes aportan los correspondientes testimonios.

Si se me piden ejemplos de este proceso de desarrollo de la verdad, el único obstáculo con que tropezaré para ello es su superabundancia. El caso más sencillo es, desde luego, la mera adición numérica de nuevos órdenes de hechos o de nuevos hechos aislados de antiguos órdenes a nuestra experiencia; adición que no implica alteración en las creencias antiguas. Un día sigue a otro, y los contenidos res-

pectivos van, sencillamente, adicionándose. Los nuevos contenidos no son ciertos en sí mismos: simplemente *llegan* y *son*. Verdad es *cuanto decimos* acerca de ellos, y, al decir que han llegado, dícese una verdad alcanzada por una fórmula simplemente adicional.

Mas, a menudo, el contenido de cada día obliga a una reordenación. Si comenzase yo ahora a dar chillidos y a comportarme como un maníaco en esta tribuna, pensaríais en la conveniencia de revisar vuestras ideas respecto al valor probable de mi filosofía. Así el radio apareció un día como parte del contenido cotidiano y, por un momento, pareció ponerse en contradicción con nuestras ideas de todo el orden natural, orden que ha llegado a identificarse con lo que se llama la conservación de la energía. La sola presencia del radio produciendo calor indefinidamente parecía venir a violar aquella idea de la conservación. ¿Qué pensar? Si las irradiaciones del nuevo cuerpo fueran tan sólo un escape de energía potencial, insospechada, preexistente en los átomos, quedaría a salvo el principio de la conservación. El descubrimiento del helio como componente de las emanaciones del radio vino a abrir un camino hacia esta creencia. Así, la tesis de Ramsay se tiene generalmente por cierta, pues, aun ampliando nuestras antiguas ideas sobre la energía, produce un mínimo de modificaciones en la naturaleza de aquéllas.

No necesito multiplicar los ejemplos. Una nueva idea se tiene por "verdadera" en cuanto satisface el deseo individual de asimilar lo nuevo al *stock* existente de creencias. Habrá de apoyarse en una antigua verdad y de aprehender un nuevo hecho; el resultado final, como ya dije antes, es cuestión de apreciación individual. Cuando una vieja verdad se desarrolla mediante nuevas adiciones, ello es por razones subjetivas. Nos hallamos en el proceso y obedecemos sus razones. Es más cierta aquella idea que cumple más

felizmente su función de satisfacer nuestra noble necesidad; se torna verdadera por sí misma; se clasifica por sí misma como verdad por el modo en que actúa; se injerta, pues, en el antiguo cuerpo de verdades, que así se desenvuelve al modo del árbol mediante la actividad de una nueva capa de líber.

Ahora bien; Dewey y Schiller generalizan esta observación aplicándola a las partes de verdad más antiguas, las que también fueron plásticas un día. También hubo un tiempo en que fueron tenidas como verdaderas por razones humanas; también hubieron de mediar entre otras verdades, todavía tempranas, y lo que en aquel tiempo fueron observaciones nuevas. La verdad puramente objetiva, aquella en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno la humana función de casar las partes previas de la experiencia con otras más nuevas, no se halla en parte alguna. Los motivos por los cuales llamamos verdaderas a las cosas es la razón por la que *son* verdaderas; pues el "ser verdadero" *significa* sólo el desempeño de esta función de maridaje.

Así, pues, la huella de la serpiente humana hállase en todas partes. La verdad independiente, aquella con que simplemente topamos, que no es ya maleable a las humanas necesidades; la verdad imperfectible, en suma, existe, sin duda, de modo superabundante o se supone que existe por los pensadores de tipo racionalista; mas entonces significa solamente el corazón muerto del árbol antes vivo, y su existencia sólo supondría que la verdad tiene también su paleontología y su "prescripción", y que puede anquilosarse con los años de servicio y aun petrificarse en la mente del hombre por una simple razón de vejez. La plasticidad de las verdades más antiguas, no obstante ser reales, ha venido a quedar demostrada en nuestros días por la transformación de las ideas matemáticas y lógicas, transformación que parece hasta invadir la Física. Las antiguas fórmulas

son reinterpretadas como expresión especial de principios más amplios, principios que ni vislumbraron siquiera nuestros antepasados en su actual fórmula y planteamiento.

Aunque Mr. Schiller da a toda esta concepción de la verdad el nombre de "Humanismo", cábele también a su doctrina el nombre de pragmatismo, por el que habré de considerarla en estas conferencias.

El pragmatismo es, pues, primeramente, un método, y, en segundo lugar, una teoría genética de lo que se entiende por verdad; dos cuestiones de las que he de ocuparme más adelante.

Seguro estoy de que lo expuesto acerca de la teoría de la verdad habrá parecido oscuro y poco satisfactorio a la mayoría de mis oyentes a causa de su brevedad. Procuraré enmendarme para lo sucesivo. En una conferencia sobre el "sentido común", trataré de presentar lo que entiendo por verdades petrificadas a causa de su antigüedad. En otra conferencia ampliaré la idea de que nuestros pensamientos van haciéndose verdaderos a medida que van actuando con éxito en su función de intermediarios; y en una tercera haré ver cuán difícil es discernir los factores subjetivos de los objetivos en el desarrollo de la verdad. Quizás no podréis acompañarme en todas estas conferencias; y, si pudierais, acaso no estaríais del todo conformes conmigo, pero sí estoy seguro de que, cuando al menos, tomaríais en serio el asunto y le prestaríais una consideración respetuosa.

Probablemente os sorprenderá saber que las teorías de Schiller y Dewey han tenido que aguantar una granizada de desprecio y de ridículo. Todo el racionalismo se ha levantado contra ellas; sobre todo a Mr. Schiller se le ha tratado como a un colegial impaciente, merecedor de un palmetazo; lo cual traigo a cuento por el hecho de que, de rechazo, arroja cierta luz sobre el temperamento racionalista, al que,

como se recordará, hube de oponer el temperamento pragmatista. El pragmatismo no se aviene sino con los hechos; el racionalismo, con las abstracciones. El pragmatismo, que habla de las verdades en plural, de su utilidad, de su suficiencia, de su "actuación", etc., es para la típica mentalidad intelectualista una especie de grosero artículo de fe, cojo y de segunda mano. Sus verdades no serían tales; sus testimonios, meramente subjetivos. En tanto, frente a aquéllas, la verdad objetiva habría de ser algo no utilitario, altivo, refinado, remoto, augusto, exaltado. Una absoluta correspondencia de nuestros pensamientos con una realidad igualmente absoluta: lo que *habremos* de pensar incondicionalmente. Los medios condicionados por los que pensamos están aquí fuera de lugar y son materia para la Psicología. La Psicología nada tiene que ver en esta cuestión; la llamada sería la Lógica.

¡Qué contraste exquisito entre los tipos mentales! El pragmatista pende de los hechos y de las cosas concretas; observa la verdad tal como se da en los casos particulares, y generaliza. La verdad, para él, conviértese en un nombre de clase para toda suerte de valores actuantes y definidos en la experiencia; para el racionalista persiste como pura abstracción, cuyo simple nombre habrá de bastarnos. Cuando el pragmatista se propone probar al por menor, exactamente, *por qué* hemos de conceder, el racionalista es incapaz de reconocer los términos concretos de los que es deducida su abstracción. Acúsanos de *negar* la verdad, cuando sólo habremos tratado de indicar exactamente por qué la gente la sigue y debe siempre seguirla. El ultraabstraccionista típico estremécese ante las cosas concretas: preferirá siempre lo pálido, lo espectral. Si se le diera a escoger entre dos universos, preferiría siempre la esquelética a la más rica y viva realidad, pensando que es más pura, más diáfana, más noble.

Espero que, a medida que desarrolle estas conferencias, el apego a los hechos y la adhesión a lo concreto del pragmatismo por el que abogo habrá de parecer a mis oyentes su peculiaridad más satisfactoria. Ajustándose al ejemplo de las ciencias hermanas, interpretando lo no observado con arreglo a lo observado, reúne armoniosamente lo nuevo y lo viejo; convierte la noción absolutamente vacua de una relación estática de "correspondencia" (lo que esto significa podremos saberlo más adelante) entre nuestro entendimiento y la realidad, en otra de un rico y activo comercio (que cualquiera puede seguir en detalle y entender) entre determinados pensamientos nuestros y el gran universo de otras experiencias, en las cuales desempeñan su papel y tienen sus usos propios.

Con lo dicho, ¿será bastante por ahora? En todo caso, quédese para más adelante la justificación de lo indicado, aunque todavía debo añadir una palabra como última explicación del propósito que hube de enunciar en mi anterior conferencia, a saber: que el pragmatismo puede ser un feliz armonizador de los modos empíricos de pensar, con las más religiosas demandas de los seres humanos.

*

Los hombres aficionados por temperamento a los hechos, según ya tengo dicho, son mirados con recelo a causa de la escasa simpatía hacia aquéllos que la filosofía del idealismo reinante les ofrece. ¿Cómo no? Por algo es demasiado intelectualista. El antiguo teísmo era ya bastante calamitoso con su noción de un Dios autocrático, hecho de una porción de atributos ininteligibles y absurdos; pero siquiera, mientras se atenía al argumento del plan o "designio", conservaba cierto contacto con algunas realidades con-

cretas. Ahora bien, desde que el darwinismo, de una vez para siempre, desalojó del entendimiento científico la idea del plan o creación, el teísmo perdió pie, viniendo a ser reemplazado en nuestra imaginación contemporánea por cierto género de deidad panteísta o inmanente que actúa *en* las cosas más que *sobre* ellas. Los aspirantes a una religión filosófica vuélvense hoy, por lo común, más esperanzados hacia el panteísmo idealista que hacia el más antiguo teísmo dualista, a pesar del hecho de contar aún el último con muy hábiles defensores.

Mas, como dije en mi primera conferencia, la etiqueta de panteísmo será de aceptación difícil para los amantes de los hechos que posean una mentalidad empirista. Es la etiqueta absolutista, que menosprecia el barro humano y se basa en la lógica pura. Rechaza las conexiones con el mundo concreto, y al afirmar que el Espíritu Absoluto, sucedáneo de Dios, es la presuposición racional de todos los particulares de hecho, cualesquiera que sean, permanece en la más suprema indiferencia hacia los hechos particulares de nuestro mundo actual. Sean como fueren, lo Absoluto los prohijará. Como el león enfermo de la fábula de Esopo, todas las huellas llévanle a su caverna, pero *nulla vestigia retrorsum*. No podéis redescender al mundo de los hechos particulares con ayuda de lo Absoluto, ni deducir consecuencia alguna del detalle que importe a vuestra vida de la idea que podáis tener acerca de su naturaleza. Ciertamente, nos da la seguridad de que todo está bien el *Él* y para su modo eterno de pensar; pero luego nos dejará, por lo que afecta a la salvación, confiados a nuestros propios recursos temporales.

Lejos de mí el negar la majestad de esta concepción o su capacidad de inspirar cierto consuelo religioso a una muy respetable clase de espíritus; pero, desde el punto de vista humano, nadie podrá

pretender que no adolece de lejanía *(remoteness)* y de abstracción. Es ante todo un producto de lo que me he aventurado a denominar temperamento racionalista. Desdeña las necesidades del empirismo; sustituye por un pálido esquema la riqueza real del mundo. Es gallardo y es noble en el mal sentido, o sea, en aquél en que ser noble equivale a inutilidad para ciertos servicios humildes. En este bajo mundo paréceme que la adjetivación de "noble" a una visión de las cosas, implica tanto una presunción contra su verdad como una descalificación filosófica. El príncipe de las tinieblas puede ser un caballero, como nos dicen; pero, el Dios del cielo y la tierra, sea cual fuere, de seguro que no es un caballero; pues sus servicios domésticos, en las pequeñeces de nuestra vida, son aún más necesarios que su dignidad en el Empíreo.

Ahora bien, el pragmatismo, a pesar de su devoción por los hechos, no tiene ese prejuicio materialista en que se desenvuelve el empirismo común. Además, nada tiene que objetar a la realización de las abstracciones, mientras os desenvolváis con su auxilio entre hechos particulares y éstos os conduzcan a alguna parte. Interesado exclusivamente en aquellas conclusiones en que laboran conjuntamente nuestro entendimiento y nuestra experiencia, no tiene prejuicios *a priori* contra la Teología. *Si las ideas teológicas demuestran poseer un valor para la vida concreta, serán verdaderas para el pragmatismo en la medida en que sirvan para ello. En cuanto al resto, su verdad dependerá enteramente de sus relaciones con otras verdades que también han de ser reconocidas.*

Lo que acabo de decir con respecto a lo Absoluto del idealismo trascendental parece un tanto contradictorio, lo reconozco. Primero lo califiqué de majestático y dije de él que aportaba un consuelo religioso a ciertos espíritus; y a continuación lo acusé

de fanático y estéril. Claro que, en la medida en que aporta tal consuelo, deja de ser estéril y tiene un valor, puesto que actúa en una función concreta. Como buen pragmatista, yo mismo diría de lo Absoluto que es una verdad "en tanto que".

¿Y qué quiere decir "verdad en tanto que" en el caso actual? Necesitamos apelar al método pragmático para contestar. ¿Qué entienden los creyentes por Absoluto cuando dicen que sus creencias les aportan consuelo? Quieren decir que, como en lo Absoluto el mal finito está ya "vencido", podemos, por lo tanto, siempre que lo deseemos, considerar lo temporal como si potencialmente fuera eterno, en la seguridad de poder confiar en su resultado y, sin pecado, olvidar nuestro temor y la inquietud de nuestra responsabilidad finita. En suma, significa que tenemos derecho a disfrutar de nuestro gozo moral, a dejar al mundo moverse a su antojo, ya que sus soluciones hállanse en mejores manos y no nos competen.

El Universo es un sistema en el cual sus miembros individuales pueden descansar de cuando en cuando de sus inquietudes, y al que cuadra bien el "pasar de largo" y las vacaciones morales; sistema que, si no me equivoco, es una parte al menos de lo que se entiende por Absoluto. Esto entraña una diferencia en nuestras experiencias particulares con arreglo a su verdadero ser, y es, también, su valor efectivo cuando aquél (lo Absoluto) es interpretado pragmáticamente. Más allá de esto, el lector profano de obras filosóficas favorable al idealismo absoluto no se aventura a profundizar gran cosa sus ideas. Como puede disponer de lo Absoluto para tantas cosas, lo estima en mucho. Le duele que se trate con escepticismo lo Absoluto y, por lo tanto, no da oídos a una crítica que afecta a ciertos aspectos de una concepción que no es capaz de seguir.

Si lo Absoluto significa esto y nada más que esto,

¿quién puede negar la verdad de ello? Negarlo equivaldría a admitir que los hombres son incapaces de descanso e imposibles las vacaciones.

Comprendo bien la extrañeza de algunos de vosotros al oírme decir que una idea es "cierta" en la medida en que puede convenir a nuestra vida el considerarla como tal. Sin duda admitiréis de buen grado que es *buena* si nos es provechosa. Y una vez admitido que lo que hacemos gracias a ella es bueno, no os costará trabajo admitir la bondad intrínseca de la idea misma, puesto que su posesión nos es ventajosa. Pero, me diréis, ¿no será usar a tuertas la la palabra "verdad" decir que las ideas son también "verdaderas" por tal razón?

El responder plenamente a esta dificultad es imposible sólo con lo que llevo dicho. Estamos precisamente en el punto capital de la doctrina de la verdad, sustentada por Schiller, por Dewey y por mí, y no puedo entrar a discutirlo en detalle hasta mi sexta conferencia. Sólo diré que la verdad es *una especie de lo bueno* y no, como se supone corrientemente, una categoría distinta de aquél, y coordinada con él. *Verdadero es cuanto demuestra ser bueno como creencia, a la vez que por razones evidentes y definidas.* Seguramente se me concederá que, si no fueran buenas para la vida las ideas verdaderas, o si su conocimiento entrañara una positiva desventaja y fueran útiles sólo las ideas falsas, en ese caso la noción corriente de que la verdad es divina y preciosa, y un deber llegar a ella, nunca habría alcanzado la categoría de dogma. En un mundo así, nuestro deber más bien sería *eludir* la verdad. Pero, así como ciertos alimentos son, no sólo agradables al paladar, sino beneficiosos para los dientes, el estómago o los diversos tejidos, así también hay ideas que no nos gustan sólo por ser agradables de pensar, o por servir de fundamento a otras, sino por su utilidad en los menesteres y afanes de la vida práctica.

Si hubiese otra vida realmente mejor que ésta, a ella deberíamos encaminarnos, y de existir una idea que, creída, nos sirviera para mejor orientarnos hacia la vida, sería realmente *preferible para nosotros creer en tal idea, a menos que la creencia en ella viniese a contrariar de pasada otros beneficios vitales mayores.*

"¿Qué podría convenirnos más creer?" Esto parece casi una definición de la verdad, y nos lleva casi a determinar "lo que *deberíamos* creer": y en esta definición ninguno de vosotros encontrará probablemente nada de extraño. ¿O bien debemos alguna vez no creer en lo que *nos conviene* creer? ¿Y podemos, en ese caso, conservar permanentemente separadas la noción de lo que es conveniente para nosotros y la noción de lo que es verdadero?

El pragmatismo responde negativamente a las preguntas anteriores, en lo cual convengo plenamente con él. Es probable que vosotros convengáis también en ello, por lo menos en su enunciado abstracto, pero con la sospecha de que si prácticamente creyéramos en todo lo que beneficia nuestra vida personal, tendríamos que entregarnos a toda clase de fantasías placenteras sobre este mundo y a toda clase de supersticiones sentimentales sobre el mundo futuro. Vuestra sospecha tiene indudablemente fundamento, y es evidente que algo ocurre cuando pasáis de lo abstracto a lo concreto, complicando la situación.

Decía antes que lo que nos conviene es verdadero, *a menos que la creencia entre incidentalmente en conflicto con otro beneficio vital.*

Ahora bien: en la vida real, ¿con cuáles beneficios vitales hállase más expuesta a chocar cualquier particular creencia nuestra? ¿Cuáles son esos beneficios vitales sino los aportados por *otras creencias,* cuando éstas resultan incompatibles con aquéllos?

En otros términos: el mayor enemigo de cualquiera de nuestras verdades puede serlo el resto de

nuestras verdades. Las verdades poseen siempre un desesperado instinto de conservación y el deseo de aniquilar a sus contradictores. Mi creencia en lo Absoluto, fundada en el bien que supone para mí, debe arrojar el guante a todas mis creencias. Concedamos que pueda otorgarme unas vacaciones morales. Sin embargo, tal como la concibo (y permitidme que hable, por así decirlo, confidencialmente, y tan sólo en mi propio nombre), choca con otras verdades mías cuyos beneficios prefiero pasar por alto en estos momentos. Supongamos que se halle asociada con un género de lógica de la que soy enemigo, o que me enrede en paradojas metafísicas que juzgo inaceptables, etc. Pero, como ya tengo en la vida bastantes dificultades, sin necesidad de añadirle la de estas incongruencias intelectuales, por lo que a mí personalmente respecta, os confieso que renuncio a lo Absoluto. Me tomo mis vacaciones morales, o bien, como un filósofo profesional, trato de justificarla mediante algún otro principio.

Si pudiera restringir mi noción de lo Absoluto a su valor como otorgante de vacaciones morales, no llegaría a chocar con mis otras verdades; mas no podemos restringir así nuestras hipótesis, que presentan otros caracteres supernumerarios, y éstos son los que chocan. Mi incredulidad en lo Absoluto supone, por otra parte, la incredulidad en aquellos otros caracteres supernumerarios, pues creo firmemente en la legitimidad de tomarse unas vacaciones morales.

Veis, pues, lo que quería decir cuando llamé al pragmatismo un mediador y conciliador y dije, con frase de Papini, que viene a "suavizar" nuestras teorías. Carece de prejuicios y de dogmas; ni posee cánones rígidos a los que apelar. Es afable y cordial. Examina toda hipótesis y considera toda prueba; de ahí que, en el campo religioso, lleve gran ventaja, tanto al empirismo positivista, con su prejuicio antiteológico, como al racionalismo religioso, con su ex-

clusivo interés en lo remoto, lo noble, lo simple y lo abstracto en el curso del conocimiento.

En suma: amplía el campo de investigación de Dios. El racionalismo se aferra a la lógica y al empíreo. El empirismo, a lo externo. El pragmatismo se presta a todo, a seguir la lógica o los sentidos y a tomar nota de la más humilde y personal de las experiencias. No menospreciará las experiencias místicas, si tienen consecuencias prácticas. Admitirá un Dios que habite en el légamo mismo de los hechos particulares, si allí conviene buscarlo.

Su único criterio de la verdad probable será el que mejor sirva para orientarnos, el que mejor se adapte a la vida y mejor se combine con el conjunto de las demandas de la experiencia, sin omitir nada. Si esto hace las ideas teológicas; si la noción de un Dios, en particular, puede llegar a hacerlo, ¿cómo podría el pragmatismo negar la existencia de Dios? No podría ver significado alguno en tratar como "no verdadera" una noción pragmáticamente tan ventajosa. ¿Qué otro género de verdad podría existir para el pragmatismo que una concordancia con la realidad concreta?

En mi conferencia final volveré a ocuparme de las relaciones del pragmatismo con la religión. Ya se habrá podido advertir el sentido profundamente democrático de aquél; sus maneras, tan flexibles y varias; sus recursos, tan ricos e infinitos, y sus conclusiones, tan amicales como las de la madre Naturaleza.

III

ALGUNOS PROBLEMAS METAFÍSICOS CONSIDERADOS PRAGMÁTICAMENTE

CONFERENCIA TERCERA

ALGUNOS PROBLEMAS METAFÍSICOS CONSIDERADOS PRAGMÁTICAMENTE

DESEO AHORA hacer más familiar el método pragmático mediante algunos ejemplos que demuestren su aplicación a problemas particulares. Me ocuparé primeramente del más árido entre ellos, a saber: el problema de la *substancia*. Todo el mundo emplea la antigua distinción entre substancia y atributo, conservada como reliquia en la propia estructura del lenguaje humano, en la diferencia entre el sujeto y el predicado gramaticales. Mas en esto hay no poco de meramente didáctico. He aquí un pedazo de tiza. Sus modos, atributos, propiedades, accidentes o condiciones (escójase el nombre que se quiera), son la blancura, la friabilidad, la forma cilíndrica, la insolubilidad en el agua, etc., etc.; pero el sustentáculo de tales atributos es la tiza, nombre aplicado a la substancia a que son inherentes aquéllos... Así, los tributos de este pupitre son inherentes a la substancia madera, y los de mi chaqueta a la substancia lana, y así sucesivamente. La tiza, la madera, y la lana ofrecen, a pesar de sus diferencias, propiedades comunes como modos de una substancia todavía más primaria, la *materia,* cuyos atributos son la ocupación de espacio y la impenetrabilidad. De igual modo, nuestros pensamientos y sentimientos son condiciones y propiedades de nuestras varias *almas,* que son substancias; aunque no enteramente por sí mismas, pues son modos de una substancia aún más íntima: el *espíritu.*

Ahora bien: pronto se llegó a advertir que todo cuanto sabemos acerca de la tiza es la blancura,

la friabilidad, etc.; todo lo que sabemos de la madera es la combustibilidad, la estructura fibrosa, etc. Las substancias son, pues, conocidas por un grupo de atributos, y ellos constituyen su valor efectivo para nuestra experiencia real. La substancia es, en todo caso, revelada por *ellos,* sin los cuales ni sospecharíamos su existencia; y si Dios continuara enviándonoslos en un orden inalterado, pero destruyendo en un momento dado la substancia que los sostiene, ni aun este momento sería apreciable por nosotros, puesto que nuestras propias experiencias permanecerían inalteradas. Según esto, los nominalistas opinan que la substancia es una falsa idea debida a nuestro inveterado vicio de trocar las cosas por los nombres. Como los fenómenos se dan en grupos: el grupo de la tiza, el grupo de la madera, etc., cada grupo tiene su nombre, al cual tratamos entonces como si fuera el soporte del grupo de fenómenos. La temperatura baja de hoy, por ejemplo, supónese proceder de algo llamado "clima". Sin embargo, clima es realmente sólo el nombre de cierto grupo de días pero se le considera como si sirviera de *apoyo* o razón de ser a los días; y en general, colocamos el nombre como si fuera un ser que sirviera de apoyo a los hechos que denomina. Dicen los nominalistas que las propiedades fenoménicas de las cosas no son ciertamente inherentes a los nombres, y si no lo son a éstos no lo son a nada. Pero, en realidad, son adherentes, o coherentes más bien *entre sí,* debiendo abandonarse la noción de una substancia inaccesible para nosotros, a la que atribuímos la cohesión, al modo del cemento, sobre el que se colocan las piezas de mosaico. Es el hecho mismo de la cohesión lo que viene a significar, simplemente, la noción de la substancia; y tras este hecho no hay nada.

El escolasticismo ha tomado la noción de substancia del sentido común, y la ha hecho muy técnica y

articulada. Pocas cosas hay que parezcan tener menos consecuencias pragmáticas para nosotros que la substancia, incomunicados como estamos de todo contacto con ella. Mas en un caso ha podido demostrar el escolasticismo la importancia de la idea de substancia tratándola pragmáticamente; me refiero a las discusiones sobre el misterio de la Eucaristía. La substancia parecería tener aquí un valor pragmático muy importante. Dado que los accidentes de la hostia no cambian en la cena del Señor, a pesar de lo cual se ha convertido en el verdadero cuerpo de Cristo, tal cambio debe ser sólo de substancia. La substancia-pan habrá de ser separada y sustituída milagrosamente por la divina, sin alterarse las propiedades sensibles inmediatas. Mas, aunque éstas no se alteren, se habrá operado una tremenda diferencia, como es la de que quienes recibimos el sacramento nos alimentamos con la propia substancia divina. La noción de substancia penetra, pues, en la vida con enorme efecto una vez que se admita que la substancia puede separarse de sus accidentes y cambiar estos últimos.

Ésta es la única aplicación pragmática de la idea de substancia que conozco, y claro es que sólo será tratada en serio por quienes creen en la "presencia real", basándose en otros motivos independientes.

La *substancia material* fué criticada por Berkeley con tal riqueza dialéctica, que su nombre ha reverberado a través de toda la filosofía subsiguiente. Apenas si necesitaré ocuparme del modo en que Berkeley trata la noción de materia, por lo muy conocido que es. Lejos de negar el mundo externo que conocemos, Berkeley lo corrobora. Berkeley sostenía que el más efectivo de todos los reductores del mundo externo a la irrealidad era la noción escolástica de una substancia material inaccesible a nosotros, *tras* el mundo externo, más profunda y

real que él y obligada a sustentarlo. Abolid tal substancia, decía; creed que Dios, al que podéis entender y acercaros, os envía el mundo sensible directamente, y confirmaréis éste sosteniéndolo con su divina autoridad. Cabe advertir, consiguientemente, que la crítica que hacía Berkeley de la materia era absolutamente pragmatista. Se conoce a la materia por nuestras sensaciones de color, forma, dureza y otras semejantes, que son los valores efectivos del término. La diferencia que la materia establece para nosotros existiendo realmente, es que, en tal caso, tenemos tales sensaciones, que nos faltan si aquélla no existe. Estas sensaciones son, pues, su único significado. Berkeley no niega, pues, la materia; dícenos sencillamente en qué consiste. Es el nombre adecuado para las cosas que nos llegan por el camino de las sensaciones.

Locke, y más tarde Hume, aplicaron semejante crítica pragmática a la noción de *substancia espiritual*. Sólo mencionaré aquí el estudio que hace Locke de nuestra "identidad personal", en cuyas consideraciones viene a reducir tal noción a su valor inmediatamente pragmático en términos de experiencia. Tiene el significado, dice, de "conciencia" el hecho de que en un momento de la vida recordemos otros momentos y los percibamos como partes de una y la misma historia personal. El racionalismo ha explicado esta continuidad práctica de la vida mediante la unidad de nuestra substancia anímica. Pero Locke dice: supóngase que Dios suprimiera la conciencia: ¿sería una ventaja para nosotros el poseer aún el principio espiritual? O supóngase que atribuyese la misma conciencia a distintas almas; ¿nos perjudicaría ello en algo, al realizar nuestra personalidad? En los tiempos de Locke el alma era más bien algo que recibía premios y castigos. Véase cómo Locke, tratándola desde este punto de vista, mantiene la cuestión en el terreno pragmático.

"Supóngase —dice— que haya alguien que se tomara a sí mismo por el *alma* del que fuera Néstor o Tersites. ¿Podría pensar que sus propias acciones fueran algo más que las acciones de un hombre cualquiera que existió una vez? Pero en cuanto le hicierais *consciente* de cualquiera de las acciones de Néstor, él mismo se sentiría Néstor... En esta identidad personal está fundado todo el derecho y la justicia del premio y el castigo. Es razonable pensar que nadie debe responder por lo que no conoce, sino, por el contrario, recibir su merecido con arreglo a la acusación o la defensa de su conciencia. Supóngase que un hombre es castigado ahora por lo que hubiese hecho en otra vida y de lo cual no hubiese tenido conciencia alguna: ¿qué diferencia habría entre este castigo y el haber sido creado un ser ya condenado y sufriente?"

Nuestra identidad personal consiste, pues, para Locke, exclusivamente en hechos particulares pragmáticamente definibles, siendo mera especulación el que, aparte de estos hechos demostrables, sea también inherente a un principio espiritual. Locke, para resolver su compromiso, toleraba pasivamente la creencia en un alma substancial detrás de nuestra conciencia. Mas su sucesor Hume y la mayoría de los psicólogos empíricos que le han seguido han negado el alma, salvo como nombre para las cohesiones demostrables en nuestra vida interior. Vuelven a descender con él a la corriente de la experiencia y lo cambian en moneda fraccionaria como *ideas* y sus mutuas y peculiares conexiones. Como ya dije con respecto a la "materia" de Berkeley, el alma es buena o "verdadera" hasta *tanto,* pero no más.

La mención de la substancia material sugiere naturalmente la doctrina del "materialismo"; mas el materialismo filosófico no implica necesariamente la creencia en la "materia" como un principio metafísico. Se podrá negar la materia en tal sentido

tan intensamente como lo hiciera Berkeley; se podrá ser un fenomenalista como Huxley y, sin embargo, ser un materialista en el más amplio sentido, o sea, en el de explicar los fenómenos más altos por los más bajos y abandonar los destinos del mundo a merced de sus fuerzas y elementos más ciegos. En este amplio sentido de la palabra es en el que el materialismo aparece opuesto al espiritualismo o teísmo. Las leyes de la naturaleza física son las que hacen moverse las cosas, dícenos el materialismo. Las más altas producciones del género humano podrían calcularse por quien tuviera un perfecto conocimiento de los hechos, de sus condiciones fisiológicas, exista sólo la Naturaleza en nuestro espíritu, como los idealistas pretenden, o no. En todo caso, nuestro espíritu habrá de advertir el género de naturaleza de que se trate y anotarlo como sujeto a las leyes ciegas de la física. Tal es la contextura del materialismo de nuestros días, que mejor sería denominar naturalismo. Frente a él levántase el teísmo, o lo que en un más amplio sentido podría denominarse "espiritualismo". El espiritualismo nos dice que la inteligencia no sólo atestigua y anota los hechos, sino que actúa y opera; es decir, que el mundo es guiado, no por los elementos inferiores, sino por los superiores.

Tratada esta cuestión al modo que lo es corrientemente, es apenas otra cosa que un conflicto entre preferencias estéticas. La materia sería cosa grosera, ruda, rastrera; el espíritu sería lo puro, lo elevado, lo noble; y como más concordante con la dignidad del Universo es dar la primacía a lo que parece superior, el espíritu tiene que ser afirmado como principio director. El gran defecto del racionalismo ha sido siempre el considerar los principios abstractos como finalidades ante las cuales había de rendirse, todo admirado, el entendimiento. El espiritualismo, como ocurre de ordinario, puede ser sim-

plemente un estado de admiración hacia un género de abstracción, y de repulsión hacia otros. Recuerdo a un digno profesor espiritualista que, cuando aludía al materialismo, lo llamaba la "filosofía del cieno", creyendo así refutarlo.

Un semejante espiritualismo tiene una fácil respuesta, como la dió Spencer en unas excelentes páginas al final del primer tomo de su *Psicología*. Dice Spencer que una "materia" tan infinitamente sutil y dotada de movimientos tan inconcebiblemente rápidos y delicados como los postulados por la ciencia moderna en sus explicaciones, no tiene en sí la menor traza de grosería; y que, por el contrario, el concepto del espíritu tal como lo hemos forjado los mortales, resulta demasiado grosero para abarcar adecuadamente la exquisita delicadeza de los hechos de la Naturaleza. Ambos términos no son sino símbolos que apuntan hacia una ignota realidad en la que cesa toda oposición.

Contra una objeción abstracta basta una contrarréplica abstracta; así, como la oposición al materialismo nace del menosprecio a la materia como algo grosero, Spencer deja sin efecto el argumento haciendo ver que la materia es infinitamente, increíblemente más delicada. ¿Quién, al mirar el rostro del niño o del padre muerto, no tendrá por sagrada a la materia que pudo afectar un momento forma tan bella? No importa cuál pueda ser el *principio* de la vida, material o no: la materia, sea como fuere, coopera y se presta a todos los propósitos de la vida. Aquella amada encarnación se hallaba entre las posibilidades de la materia.

Ahora, en vez de fundarnos en principios, al modo de este estancado intelectualismo, apliquemos a la cuestión el método pragmático.

¿Qué entendemos por *materia?* ¿Qué diferencia práctica implicaría que el mundo estuviese *movido por* la materia o por el espíritu. Se me antoja que el pro-

blema toma así un carácter completamente distinto.

Ante todo, conviene fijar la atención en un hecho curioso, y es que nada afectaría en cuanto se refiere al *pasado* del mundo, ya le juzguemos obra de la materia o creado por un espíritu divino.

Imagínese todo el contenido del mundo dado de una vez; imagínese que termine en este mismo momento y que no tenga futuro, y luego, que teístas y materialistas apliquen sus explicaciones rivales a su historia. El teísta nos dirá que Dios hizo el mundo; el materialista (queremos suponer que con igual éxito) nos expondrá cómo el mundo ha nacido de fuerzas ciegas. Que el pragmatista elija entonces entre una y otra teoría. ¿Cómo podrá aplicar su criterio en un mundo ya completo? Para él los conceptos son cosas que lleva consigo la experiencia, cosas pue nos hacen buscar las diferencias; mas, en hipótesis, no debe haber ya experiencia, ni puede ser buscada diferencia alguna. Ambas teorías han mostrado ya todas sus consecuencias y, con arreglo a la hipótesis que estamos adoptando, éstas son idénticas. Por consiguiente, el pragmatista debe decir que ambas teorías, a pesar de sus nombres opuestos, significan exactamente lo mismo, y que la discusión es puramente verbal. (Parto, desde luego, del supuesto de que las teorías han sido igualmente afortunadas en sus respectivas demostraciones.)

Considérese el caso sinceramente y véase qué *valor* podría tener un Dios que tuviese ya su obra terminada y el mundo siguiendo su marcha. Valdría, exactamente, lo que pudiera valer ese mundo. El resultado alcanzado con su mezcla de méritos y deméritos, sería el índice de su poder, simplemente. Y como no habría ya un futuro; como todo el valor y significado habría sido ya encontrado y realizado en los sentimientos que lo acompañaron en el tránsito y le acompañan ahora en el final; como (a diferencia de nuestro mundo real) no derivaría

un significado suplementario de su función de preparar algo todavía por venir, quiere decirse que ello nos daría, por así decirlo, la medida de Dios. Éste sería el Ser que pudo hacer *esto;* y *esto* habríamos de agradecerle, exclusivamente. Ahora bien: si, según la hipótesis contraria, las porciones de materia pueden hacer con arreglo a sus leyes este mismo mundo, ¿no habríamos de estarles igualmente agradecidos? ¿Dónde estaría, pues, nuestra pérdida si eliminásemos la hipótesis de Dios, dejando sólo la materia como responsable? ¿Dónde estaría la brutalidad o la indelicadeza? Y siendo la experiencia lo que es, ¿en qué la presencia de Dios podría hacerla más viva y rica?

La verdad es que no es posible responder. El mundo de la experiencia viene a ser el mismo en sus detalles con arreglo a cualquiera de las dos hipótesis, "el mismo para nuestra alabanza o menosprecio", como dice Browning. Está ahí irrevocablemente: es un don que no puede devolverse. No porque denominemos a la materia su causa habrá de desaparecer hecho alguno, ni aumentarán porque demos a aquélla el nombre de Dios. Ellos son el Dios o los átomos, respectivamente, de este mundo, tal como es, y no de otro. Dios, de existir, habría hecho exactamente lo mismo que habrían hecho los átomos, como tales, mereciendo análoga gratitud, y no más. Si su presencia no comunica un peculiar carácter o efecto a su cumplimiento, seguramente no le añade tampoco dignidad, ni ésta quedaría rebajada por hallarse él ausente y los átomos como únicos actores. Terminada la comedia, ¿habréis de mejorar ésta porque llaméis ilustre a su autor, ni será peor porque le consideréis un currinche?

Luego, si no cabe deducir de nuestra hipótesis futuros pormenores de experiencia, el debate entre el materialismo y el teísmo resulta perfectamente vacuo e insignificante. La materia y Dios en este

caso vienen a significar exactamente lo mismo: la fuerza o potencia capaz de hacer este mundo completo, y será de personas sensatas el volver la espalda a discusión tan superflua. Así, la mayoría de los hombres instintivamente, y deliberadamente los positivistas y los científicos, dan la espalda a las discusiones filosóficas que no entrañen alguna consecuencia futura y definida. Nos es bastante conocido el reproche de verbal y vacuo que se hace a la filosofía. Si el pragmatismo es verdadero, ese reproche es perfectamente fundado, a menos de demostrarse que las teorías en acción tengan soluciones prácticas alternativas, por delicadas y distantes que puedan ser. Ni el hombre común, ni el de ciencia, descubren, según nos dicen, tales consecuencias, y si el metafísico no puede hacerlo tampoco, ¿qué de extraño que hagan lo propio? Su ciencia será, pues, una pomposa futesa, y superfluas las cátedras para una tal enseñanza.

Toda discusión metafísica genuina, por conjetural y abstracta que parezca, implica siempre un resultado de orden práctico, como cabe advertirlo si volvéis conmigo a nuestra cuestión y os colocáis en el mundo en que vivimos, en el mundo que *tiene* un futuro, todavía incompleto en el momento en que hablamos. En este mundo inconcluso, la alternativa de materialismo o teísmo es intensamente práctica, y vale la pena de que dediquemos unos minutos a comprobarlo.

¿Hasta qué punto, realmente, habrá de diferir el plan para nosotros, según consideremos los hechos de la experiencia hasta la fecha como configuraciones sin objeto de átomos ciegos, moviéndose con arreglo a leyes eternas, o bien como debidos a la providencia divina? En cuanto a los hechos pasados, no hay ciertamente diferencia, pues hallándose ya como se hallan capturados y almacenados, lo bueno que en ellos pueda haber es ya nuestro, sea Dios o

los átomos su causa. No pocos materialistas del día, ignorando por completo los aspectos futuros y prácticos de la cuestión, intentan eliminar el odio que suscita la palabra materialismo, e incluso eliminar la palabra misma, haciendo ver que si la materia puede dar lugar a todas estas ventajas o ganancias, en ese caso la materia, funcionalmente considerada, es un ente tan divino como Dios, de hecho se combina con Dios, es lo que entendemos por Dios. Cese, pues, nos dicen, la oposición puramente externa entre uno y otro término; empléese el término Dios sin sus connotaciones eclesiásticas, y el de materia sin la idea adjunta de crudeza, grosería e innobleza; en vez de decir Dios o materia, dígase misterio original, energía incognoscible, fuerza única. Ésta es la recomendación de Spencer; y, si la Filosofía fuese meramente retrospectiva, no cabe duda que nuestro filósofo resultaría un excelente pragmatista.

Pero la filosofía es también perspectiva, y, por lo tanto, después de haber hallado lo que el mundo ha sido y hecho y admitido, todavía presenta la cuestión de lo que *promete*. Désenos una materia que nos prometa *éxitos,* que esté obligada por sus leyes a llevar siempre nuestro mundo lo más cerca posible a la perfección, y no habrá hombre racional que no rinda culto a tal materia tan de buena gana como Spencer rinde culto a la por él llamada energía incognoscible. No sólo ha trabajado por la equidad hasta ahora, sino que trabajará por ella siempre; y esto es cuanto necesitamos. Realizando prácticamente todo cuanto un Dios pueda hacer, equivale a Dios, su función es la de un Dios, en un mundo en el cual un Dios sería superfluo; ya que en un mundo semejante no podría, lícitamente, echarse de menos a Dios alguno. El nombre adecuado de tal religión sería el de "emoción cósmica".

Pero ¿es la materia, la adaptada por Spencer en su proceso de evolución cósmica, la que actúa en

un tal principio de perfección infinita? No, ciertamente, porque el término de toda cosa o sistema de cosas sometido al proceso de la evolución hállase condenado por la ciencia a una muerte trágica; y Spencer, limitándose a lo estético y desconociendo el lado práctico de la controversia, no ha contribuído realmente en nada a su solución o arreglo. Pero apliquemos ahora nuestro principio de resultados prácticos, y se podrá ver la vital significación que adquiere inmediatamente la cuestión del materialismo o el teísmo.

Tan indiferentes, cuando se consideran en su aspecto retrospectivo, apuntan, por el contrario, a muy distintas manifestaciones de la experiencia cuando se toman en futuro. Según la teoría de la evolución mecánica, es a las leyes de la redistribución de la materia y del movimiento a las que debemos las mejores horas gozadas por nuestro organismo y los ideales fraguados por nuestra imaginación, a pesar de lo cual hállanse condenadas a deshacer de nuevo su obra, a redisolver, en suma, cuanto crearon en su evolución. Bien conocida es la descripción del final que le espera al universo según los vaticinios de la ciencia evolucionista, descripción que tomaré de Mr. Balfour: "Se debilitarán las energías de nuestro sistema, iráse eclipsando la radiante luz solar, y la tierra, sin mareas, inerte, no podrá ya mantener a la especie que durante un momento perturbó su soledad. Con el hombre perecerán los frutos de su pensamiento. La inquieta conciencia que en este obscuro rincón hubo de romper por breve tiempo el resignado silencio del universo, volverá a reposar. La materia no se reconocerá ya a sí misma. "Los monumentos imperecederos", "los hechos inmortales", la muerte misma y el amor, más fuerte que la muerte, nadie podrá decir que han existido. Tampoco nada de lo que es será mejor o peor por mucho que haya sido el genio, el esfuerzo, la constancia, el su-

frimiento, que durante años incontables movieran a la humanidad" [1].

He aquí el aguijón; la inmensa marea del tiempo, que ha dejado entrever de cuando en cuanto risueñas costas de ensueño, irá esfumándose lentamente; arrastrará consigo todo, absolutamente todo; nada quedará que recuerde o represente las cualidades singulares, los elementos de belleza que pudieron contener. Habrá desaparecido de la esfera de la existencia cuanto tuvo un hálito de vida o de movimiento, sin dejar un eco, una memoria, un algo, una huella de su paso, capaz de estimular un ideal semejante. Este completo naufragio y tragedia final pertenece a la esencia del materialismo científico tal como se le entiende al presente. Las fuerzas eternas son así las inferiores, no las más altas; y son las últimas fuerzas que sobreviven en el único ciclo de evolución que nos cabe ver. Mr. Spencer cree en esto, como cualquier otra persona. ¿Por qué, pues, replicarnos como si hiciéramos objeciones estéticas a la "grosería" de "la materia y el movimiento", que forman los principios de su filosofía, cuando lo que nos acongoja es el desconsuelo de sus resultados prácticos ulteriores?

No; la verdadera objeción al materialismo no es positiva sino negativa. Sería grotesco hoy día condenarlo por lo que *es,* tildándolo de "grosería". Es grosero lo que *produce* un resultado grosero: hoy, por lo menos, sabemos esto. Pero, si condenamos el materialismo, es justamente por lo que no es, a saber: una garantía permanente de nuestros más ideales intereses, de nuestras más remotas esperanzas.

La noción de Dios, por el contrario, aunque no aparezca con tanta claridad como las nociones matemáticas corrientes en la filosofía mecánica, tiene, al menos, sobre ellas la superioridad práctica de que

[1] *The Foundations of Belief,* p. 30.

garantiza un orden ideal que debe ser conservado de modo permanente. Un mundo con un Dios que diga la última palabra, acaso pueda consumirse o congelarse, pero siempre podemos pensar en él como algo respetuoso aún de los viejos ideales y seguro de hacerlos fructificar todavía en otra parte; así, la tragedia es sólo provisional y parcial, y el naufragio y la disolución no son los términos absolutamente finales. Esta necesidad de un orden moral eterno es una de las más hondas necesidades de nuestro corazón, y los poetas, como Dante y Wordsworth, que viven en tal convicción, deben a este hecho el poder extraordinariamente consolador y tónico de sus versos. Aquí, pues, en estas diversas apelaciones prácticas y emocionales, en estas combinaciones de nuestras actitudes concretas de esperanza y deseo, con todas las varias y delicadas consecuencias que sus diferencias implican, radica el significado real del materialismo y del espiritualismo, y no en las sutiles discusiones abstractas sobre la esencia íntima de la materia o los atributos metafísicos de Dios. El materialismo significa sencillamente la negación de que el orden moral es eterno y de toda última esperanza; el espiritualismo admite un orden moral eterno y no se opone a nuestras esperanzas. Desde luego hay en él una solución genuina para quien pueda sentirla, y mientras los hombres sean hombres dará pie a un serio debate filosófico.

Pero acaso haya alguien todavía que no se dé por vencido. Aun admitiendo que el espiritualismo y el materialismo hacen profecías diferentes sobre el futuro del mundo, las diferencias son tan exiguas y remotas en cuanto atañe a nuestra respectiva individualidad, que pueden considerarse como no existentes para una mente sana, entendiéndose por tal aquella que mira de cerca y no se preocupa de quimeras como las del fin del mundo. Pero quien tal diga, comete una injusticia contra la naturaleza humana. La melan-

colía religiosa no es un simple derivado del concepto de locura. Las cosas absolutas, las últimas, las que todo lo comprenden, son las finalidades verdaderamente filosóficas; todos los espíritus superiores lo han comprendido así, y el espíritu que se preocupa ante todo de lo más minúsculo es sencillamente el de los hombres más hueros.

Los problemas de hecho comprendidos en la cuestión que se debate son, en verdad, bastante vagamente concebidos por nosotros al presente. Pero la fe espiritualista, en todas sus formas, atañe a un mundo de *promesas,* en tanto que el sol del materialismo se pone sobre un mar de desolación. Recuérdese lo que dije de lo Absoluto: Él nos otorga nuestras vacaciones morales, y toda visión religiosa hace lo propio. No sólo incita nuestros momentos más activos, sino que, incorporándose los momentos dichosos, despreccupados de nuestra vida, les da una justificación, bosquejando, aunque sea vagamente, sus motivos. Los rasgos exactos de los hechos futuros salvadores, que nuestra creencia en Dios nos asegura, habrán de ser descifrados por los interminables métodos de la ciencia: sólo podremos *estudiar* nuestro Dios, estudiando su Creación; pero, previamente a toda investigación, podemos *gozar* de nuestro Dios, si le tenemos. En cuanto a mí, yo creo que la prueba de la existencia de Dios descansa fundamentalmente en la experiencia personal íntima. Cuando ésta os ha dado una vez vuestro Dios, su nombre significa, por lo menos, el beneficio de la paz. Recuérdese lo que dije ayer respecto al modo en que las verdades chocan entre sí y tratan de derribarse una a otra. La verdad de Dios tiene que arrojar el guante a todas las demás verdades. Hállase ante el tribunal de éstas, y éstas, a su vez, ante el tribunal de ella. Nuestra opinión *final* acerca de Dios sólo puede ser establecida después que todas

las verdades se hayan puesto mutuamente a prueba. ¡Esperemos que encuentren un *modus vivendi!*

Pasemos ahora a un problema filosófico emparentado con el anterior: *la cuestión del plan en la naturaleza.* Se ha sostenido desde tiempo inmemorial que la existencia de Dios es demostrada por ciertos hechos naturales. Muchos hechos aparecen como expresamente planeados en vista unos de otros. Así el pico, la lengua, las patas, la cola, etcétera, del pájaro carpintero, lo conforman maravillosamente a un mundo de árboles, con gorgojos ocultos en su corteza para su alimento. Las partes de nuestro ojo adáptanse a las leyes de la luz perfectamente, dejando el paso justo a los rayos luminosos hasta la retina, donde habrán de proyectar exactamente la imagen. Esta mutua adaptación de cosas de origen diverso, sosteníase que supone un plan, y el planeador o creador sería una deidad amante del hombre.

El primer paso en estos argumentos consistía en demostrar que tal plan *existía.* La naturaleza fué escudriñada para que los resultados obtenidos de cosas que nada tenían que ver entre sí se correspondiesen. Nuestros ojos, por ejemplo, que nacen en la oscuridad intrauterina, y la luz, que tiene su origen en el sol, adáptanse, sin embargo, entre sí. Evidentemente están hechos el uno para el otro. El fin planeado es la visión; la luz y los ojos, los medios distintos e independientes, dispuestos a tal fin.

Asombra realmente, teniendo en cuenta la unanimidad de nuestros antepasados en esta argumentación, lo poco que significa desde el triunfo de la teoría darwinista. A Darwin se debe el haber abierto a nuestro entendimiento la idea de que los accidentes pueden dar por resultado la adaptación siempre que tengan tiempo de sumarse por sí mismas. Él nos hizo ver los enormes dispendios de la naturaleza en la producción de resultados que se destruyen a causa de su inadaptación. También advirtió las numerosas

adaptaciones que, si dependieran de un plan, supondrían un mal planeador. Mas todo esto depende del punto de vista. Para el gorgojo, situado bajo la corteza, la admirable adaptación del organismo del pájaro carpintero para cazarle, supone, más bien, un planeador diabólico.

Los teólogos de nuestro tiempo han puesto en prensa el magín para abarcar los hechos darwinianos, pero interpretándolos con arreglo a un propósito divino. Se solía presentar la cuestión como una oposición entre el fin y el mecanismo, lo que venía a ser como decir: "Mis zapatos hállanse evidentemente adaptados a mis pies; luego es imposible que hayan sido fabricados por una máquina". Nosotros sabemos que ocurren ambas cosas: que fueron hechos por una maquinaria, planeada a su vez para adaptar los zapatos a los pies. ¿Por qué la teología no aplicaría a los designios de Dios una interpretación semejante? Así como el fin de un equipo de fútbol no es simplemente llevar la pelota a una cierta meta (si así fuera, bastaría que la colocaran allí una noche oscura), sino llevarla allí cumpliendo ciertas *condiciones determinadas* (reglas del juego, oposición de los contrarios), así también podría decirse que el designio de Dios no es simplemente crear hombres y salvarlos, sino hacer que esto se lleve a cabo mediante el solo agente del inmenso mecanismo de la naturaleza. Sin las leyes y contrafuerzas naturales, la creación y la perfección del hombre ¿no resultaría quizás un hecho un tanto insubstancial para habérselo propuesto Dios?

Con esto se salvarían las formas del plan, a expensas de su antiguo y fácil contenido humano. Ya el planeador no sería la deidad con aspecto de anciano venerable y sesudo. Sus designios quedan así ampliados de tal modo, que resultan incomprensibles para el hombre. El *qué* de ellos nos abruma de tal modo que, establecer el mero *para qué* de un designio,

carece relativamente de importancia. Con dificultad llegamos a comprender el *carácter* de un espíritu cósmico cuyos propósitos se revelan plenamente en la extraña mezcla de bienes y males que se dan en este mundo real de hechos particulares; o, más bien, no acertamos con la posibilidad de comprenderlo. La mera palabra "plan", por sí misma, carece de consecuencias y no explica nada; es el más estéril de los principios. La antigua cuestión de *si* existe un plan, es ociosa; la cuestión real es la de *qué es* el mundo, haya sido o no planeado por un creador; lo cual sólo puede ser revelado por el estudio de todos los hechos particulares de la naturaleza.

Recuérdese que, fuere lo que fuere lo que la naturaleza puede haber producido o pueda estar produciendo, los medios deben necesariamente haber sido adecuados, deben haber sido *adaptados a tal producción.* El argumento de la adaptación al plan, aplicaríase, en consecuencia, siempre, cualquiera que fuera el carácter del producto. La reciente erupción del Mont Pelée, por ejemplo, ha debido requerir toda la historia previa para ocasionar la exacta combinación del siniestro, en el que se han desplomado casas, han perecido personas y animales, se han hundido barcos, han llovido cenizas volcánicas, etc., precisamente en esa horrible configuración de posiciones. Además, Francia ha tenido que ser una nación para colonizar la Martinica; y ha tenido que existir nuestro país para enviar barcos al lugar del siniestro. Si Dios se propuso tal resultado, los medios por los cuales los siglos dispusieron adecuadamente el suceso, mostraron una exquisita inteligencia. Y lo propio cabe decir de cualquier estado de cosas, naturales o históricas, efectivamente realizado. Pues las cosas tienen siempre que producir *algún* resultado definido, sea caótico o armonioso. Cuando consideramos lo que realmente ha sucedido, las condiciones tienen siempre que

aparecer perfectamente concebidas para asegurarlo. Por lo tanto, podemos decir siempre, en cualquier mundo concebible, de cualquier carácter que se conciba, que toda la maquinaria cósmica *puede* haber sido planeada para producirlo.

Pragmáticamente, pues, la palabra abstracta *plan* o *designio* es un cartucho sin bala; no lleva consigo consecuencia alguna, no lleva a efecto nada. *¿Cuál plan?* Y *¿qué planeador?* He aquí las únicas cuestiones serias; y el estudio de los hechos es el único medio de obtener respuestas, siquiera sean aproximadas. Entretanto, dependiendo de los hechos la tardía respuesta, quienquiera que insista en que hay un planeador y que es de naturaleza divina obtendrá un cierto beneficio pragmático de tal término: el mismo, de hecho, que, según vimos, nos proporcionaban los términos Dios, Espíritu o Absoluto. El *plan,* a pesar de su escaso valor como principio meramente racionalista colocado encima o detrás de las cosas para nuestra admiración, conviértese, si nuestra fe lo concreta en algo teístico, en un término de *promesa.* Al volver con él a la experiencia ganaremos una visión más confortante del porvenir, pues si la fuerza que anima las cosas no es ya algo ciego, podremos razonablemente esperar resultados mejores. Esta vaga confianza en el porvenir es el único significado pragmático discernible al presente en los términos *plan* (creación) y *planeador* (creador). Mas la cuestión de si la confianza cósmica es buena o mala, mejor o peor, reviste un significado sumamente importante. Y aquellos términos tendrán entonces, por lo menos, este grado de "verdad" posible.

*

Toquemos ahora otro punto de controversia muy manido: *el problema del libre albedrío.* La mayoría de los creyentes en lo que se denomina su libre

albedrío lo son a la manera racionalista. Sería aquél un principio, una facultad o virtud positiva añadida al hombre, mediante la cual su dignidad se queda enigmáticamente aumentada. Cree en el libre arbitrio por esta razón. Los deterministas, que lo niegan, y que afirman que el hombre individualmente no origina nada, sino simplemente transmite al futuro todo el impulso del cosmos pasado, del cual es una tan minúscula expresión, disminuyen al hombre. Sería menos admirable privado de tal principio creador. Imagino que más de la mitad de mis oyentes comparte nuestra intuitiva creencia en el libre albedrío, y esta admiración de dicha creencia como principio de dignidad tiene mucho que ver con vuestra fidelidad.

Pero el libre albedrío ha sido también discutido pragmáticamente, y por extraño que parezca, la misma interpretación pragmática le ha sido atribuída por ambos bandos. Sabido es la gran función que en la controversia ética desempeñan las cuestiones de la *responsabilidad*. Oyendo a algunas personas, diríase que la ética sólo aspira a un código de méritos y deméritos. Así viviría en nosotros el antiguo fermento teológico y legal, el interés en el pecado, el crimen y el castigo. ¿A quién culpar? ¿A quién castigar? ¿A quién castigaría Dios? Tales preocupaciones envuelven toda la historia religiosa del hombre como una pesadilla. Así, tanto el libre albedrío como el determinismo se han embestido mutuamente, calificándose uno a otro de absurdo, porque uno y otro, a los ojos de sus enemigos, han parecido rehuir la "imputabilidad" de las acciones buenas o malas a sus autores. ¡Extraña antinomia! El libre albedrío implica una novedad, el injerto en el pasado de algo que no contenía. Si nuestros actos fuesen predeterminados; si simplemente transmitiéramos el impulso de todo el pasado, dicen los libre arbitristas, ¿de qué podríamos gloriarnos o inculparnos? En tal caso, sólo seríamos "agentes" y no "causantes";

¿dónde hallar en tal caso nuestra preciosa imputabilidad y responsabilidad?

A su vez, replican los deterministas, ¿qué sucedería si fuésemos libres? Si el acto "libre" significase realmente una novedad, procedente, no *de* mí, el yo previo, sino *ex nihilo,* y simplemente viniese a añadirse a mí, ¿cómo podría yo, el sujeto previo, tener responsabilidad? ¿Cómo podría yo tener *carácter* alguno permanente capaz de persistir el tiempo suficiente para ser alabado o reprobado? El rosario de mis días desharíase en un informe amontonamiento de cuentas tan pronto como el hilo de la necesidad interna fuera suprimido por la absurda doctrina indeterminista.

Messrs. Fullerton y McTaggart han tratado la cuestión intrépidamente con este argumento, que podría ser bueno como *ad hominem,* pero que, de otro modo, resulta lastimoso. Pues yo os pregunto si, aparte en absoluto de otras razones, todo hombre, mujer o niño, con un sentido de la realidad, podría no avergonzarse de defender principios como el de la dignidad o el de la imputabilidad. Entre ellos, cabe confiar con toda seguridad al instinto y a la utilidad la misión social del castigo y el premio. Si una persona comete actos buenos, la elogiaremos; si malos, la castigaremos, y todo esto aparte de las teorías referentes a si los actos son el resultado de lo que había previamente en ella, o algo nuevo en el estricto sentido de la palabra. Hacer que nuestra ética humana gire alrededor de la cuestión del "mérito" es una lastimosa irrealidad; sólo Dios puede conocer nuestros méritos, de haberlos. El fundamento real para la admisión de libre albedrío es seguramente pragmático; pero nada tiene que ver con ese despreciable derecho a castigar que tanto ruido hubo de hacer en pasadas discusiones sobre el tema.

El libre albedrío, pragmáticamente considerado, significa *novedades en el mundo:* el derecho a espe-

rar que en sus elementos más hondos, como en sus fenómenos superficiales, el futuro no se repita idénticamente y no imite el pasado. Pero esa imitación *en masse* está bien patente; ¿quién puede negarla? Cada ley, por secundaria que sea, presupone la "uniformidad" de la naturaleza; pero la naturaleza sólo puede ser aproximadamente uniforme. Las personas en quienes el conocimiento del pasado del mundo ha engendrado el pesimismo (o dudas acerca de la bondad del mundo, que serían certezas si aquélla se supusiera eternamente fija) siéntense naturalmente inclinadas hacia el libre albedrío como doctrina *meliorista,* porque siquiera admite el progreso como posible, en tanto que el determinismo nos pinta tal noción de posibilidad como hija de la humana ignorancia, y los destinos del mundo gobernados por la necesidad y la imposibilidad.

La teoría del libre albedrío es, pues, una teoría cosmológica general de *promesa,* como la de lo Absoluto, la de Dios, la del Espíritu y la del Plan. Tomados abstractamente, ninguno de estos términos tiene un contenido interno, ninguno de ellos nos da descripción alguna, ni ninguno de ellos conservaría el menor valor pragmático en un mundo cuyo carácter fuese evidentemente perfecto desde su principio. Si el mundo fuera ya un país todo felicidad, la alegría por la mera existencia, la pura emoción y el deleite cósmicos sin duda quitarían todo interés a estas especulaciones. Pues nuestro interés en una metafísica religiosa proviene del hecho de que sentimos inseguro el futuro empírico y necesitamos una garantía superior. Si el pasado y el presente fuesen puramente buenos, ¿quién podría desear que el futuro no se asemejara a ellos? ¿Quién podría desear el libre albedrío? ¿Quién no diría con Huxley: "ande yo como un reloj en marcha hacia mi destino y no quiero mejor libertad"? La "libertad" en un mundo ya perfecto sólo podría significar la li-

bertad de *ser peor;* ¿y quién sería el mentecato que deseara tal cosa? Ser necesariamente lo que se es, no poder ser en modo alguno otra cosa, daría el último toque de perfección al universo del optimismo. Sin duda, la única *posibilidad* a que se puede aspirar racionalmente es la posibilidad de que las cosas sean *mejores*. No necesito decir que, tal como va el mundo real, tenemos motivos más que sobrados para desear semejante posibilidad.

Así, el libre albedrío carece de significado, a menos que sea una doctrina de *consuelo;* y como tal tiene su puesto junto a otras doctrinas religiosas. Entre todas ellas, reedificarán no poco de lo perdido y repararán pasadas desolaciones. Nuestro espíritu, encerrado dentro del estrecho recinto de la experiencia sensorial, está continuamente diciendo al entendimiento, que acecha en la torre: "vigía, dinos si la noche cumple su promesa", y el entendimiento le contesta entonces con estos términos promisorios.

Fuera de este significado práctico, las palabras Dios, libre albedrío, designio, etc., no tienen ninguno. Por oscuras que en sí mismas sean, o aunque se las tome de una manera intelectualista, cuando las llevamos con nosotros a la espesura de la vida, su oscuridad aclárase para nosotros. Si os detenéis en la definición de tales palabras pensando que ya por sí sola constituye una finalidad intelectual, ¿adónde iréis a parar? Os perderéis contemplando en vano una simple sombra. *Deus est Ens a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens,* etc. ¿Qué decir del valor instructivo de tal definición? Pues sencillamente que no significa nada, pese a todo su pomposo ropaje de adjetivos. Sólo el pragmatismo puede leer en ella una significación positiva, y por ello vuelve la espalda al punto de vista exclusivamente intelectualista. "Dios está en los cie-

los; el mundo es bueno." [1] Tal es la verdadera esencia de esta teología, para lo cual no se requieren definiciones racionalistas.

¿Por qué no confesar esto todos, tanto racionalistas como pragmatistas? El pragmatismo, lejos de mantener su mirada sólo sobre el plano inmediato y práctico, como se le acusa, abriga también el más vivo interés por las más remotas perspectivas del mundo.

Véase, pues, cómo todas estas cuestiones fundamentales giran, por así decirlo, sobre sus goznes; y cómo el pragmatismo considera y busca los hechos mismos, desde la cima de los principios, de un *erkenntnisstheoretische Ich,* un Dios, un *Kausalitätsprinzip,* un plan, un libre albedrío, tomados en sí mismos como algo augusto y por encima de los hechos. La cuestión realmente vital para todos nosotros es la siguiente: ¿Qué va a ser de este mundo? ¿Qué se hará de la vida? El centro de gravedad de la filosofía debe, por lo tanto, cambiar de lugar. Debe volver a ocupar su puesto y reasumir sus derechos la tierra de las cosas, durante tanto tiempo oscurecida por las glorias de regiones etéreas. Este cambio significa que las cuestiones filosóficas van a ser tratadas por entendimientos de tipo menos abstraccionista, más científico e individualista en su tono y no por esto menos religioso. Habrá un traslado de *sede de la autoridad,* un poco semejante a la de la reforma protestante. Y así como a los espíritus papistas el protestantismo suele parecerles anarquía y confusión, tal parecerá sin duda el pragmatismo a los espíritus ultrarracionalistas en filosofía. Parecerá que trilla el grano un poco burdamente; mas no por eso deja la vida de deslizarse y alcanzar sus fines en los países protestantes. Y me atrevo a pensar que el protestantismo filosófico logrará una prosperidad análoga.

[1] *God's in his heaven; all's right with the world:* versos de una famosa canción del *Pippa passes* de Robert Browning. (N. del T.)

IV

LO UNO Y LO MÚLTIPLE

CONFERENCIA CUARTA

LO UNO Y LO MÚLTIPLE

VIMOS EN la última conferencia que el método pragmático, al ocuparse de ciertos conceptos, en vez de ir a dar en la admiración contemplativa, se incorpora con ellos a la corriente de la experiencia y prolonga así su perspectiva. El plan, el libre albedrío, el espíritu absoluto, el espíritu en vez de la materia, ofrecen por su propia significación una mejor promesa en cuanto al resultado de este mundo. Falsos o verdaderos, el significado de ellos es este meliorismo. Algunas veces he pensado que el fenómeno que en óptica recibe el nombre de "reflexión total" es un buen símbolo de la relación entre las ideas abstractas y las realidades concretas, según la concibe el pragmatismo. Manténgase un vaso de agua a la altura de los ojos y mírese a través del agua su superficie, o, aún mejor, a través de la pared plana de un acuarium, y se advertirá con qué brillo tan extraordinario se refleja, por ejemplo, la llama de una vela u otro objeto luminoso situado en el lado opuesto al vaso. Ningún rayo, en tales circunstancias, pasa más allá de la superficie del agua; todos son toltalmente reflejados de nuevo en el fondo. Ahora bien: representemos el mundo de los hechos sensibles por el agua y el mundo de las ideas abstractas por el aire que está sobre él. Ambos mundos son, sin duda, reales y actúan mutuamente; mas su acción recíproca sólo tiene lugar en sus fronteras, y el *locus* de todo cuanto vive y nos ocurre, en cuanto atañe a la experiencia, es el agua. Somos como peces que nadan en el mar de los sentidos, limitados arriba por el elemento superior, pero incapaces de res-

pirarlo en su pureza o de penetrar en él. Obtenemos de él nuestro oxígeno, sin embargo; entramos en contacto con él, por éste o por otro lado, y siempre que tal ocurre volvemos al agua con más determinación y energía en nuestro proceso vital. Las ideas abstractas componentes del aire, en nuestra metáfora, son indispensables para la vida, pero irrespirables por sí mismas y sólo activas en su función redirectora. Todos los símiles son defectuosos, pero éste, a decir verdad, me seduce. Nos muestra cómo algo, no suficiente para la vida en sí misma, puede, sin embargo, ser un determinante efectivo de la vida en otra parte.

Voy a ilustrar el método pragmatista mediante otra aplicación, a saber: la del antiguo problema de "lo uno y lo múltiple". A muy pocos de mis oyentes les habrá quitado el sueño esta cuestión, y no me admiraría de que algunos ni siquiera supiesen de qué se trata. En cuanto a mí, después de no pocas meditaciones sobre este punto, he llegado a considerarlo el verdaderamente central de todos los problemas filosóficos; central por su extraordinaria fecundidad. Con lo cual quiero decir que, en sabiendo que un hombre es decididamente monista o decididamente pluralista, quizás conozcáis con ello más del resto de sus opiniones que si le clasificáis con otro nombre de los muchos terminados también en *ista.* El creer en lo uno o en lo múltiple es la clasificación que lleva consigo el máximo de consecuencias, como intentaré demostrar, llevado del interés que me inspira este problema.

La filosofía ha sido definida a menudo como la indagación o la visión de la unidad del mundo; definición que apenas se ha discutido, que es verdadera según se la tome, pues la filosofía ha manifestado sobre todo su interés en la unidad. Pero ¿qué decir acerca de la *variedad* de las cosas? ¿Es ésta una cuestión fuera de lugar? Si, en vez de

emplear el término filosofía, habláramos en general de nuestro entendimiento y sus necesidades, pronto veríamos que la unidad es sólo una de éstas. Se admite siempre que el conocimiento de los detalles de hecho, junto con su reducción a sistema, es un sello indispensable de excelencia mental. El espíritu erudito, de tipo enciclopédico, filológico, el hombre hecho al saber, no ha dejado nunca de compartir la alabanza que se dispensa al filósofo. Pero lo que realmente prefiere nuestro entendimiento no es ni la variedad ni la unidad tomadas aisladamente, sino la *totalidad* [1]. Aquí el conocimiento de las diversidades de la realidad es tan importante como la comprensión de sus conexiones. La curiosidad va *pari passu* con la pasión sistematizadora.

A pesar de este hecho evidente, la unidad de las cosas ha sido tenida como de más alto linaje que su variedad. Cuando un joven llega a concebir la noción de que el mundo entero constituye un solo gran hecho, con todas sus partes moviéndose, por así decirlo, hacia adelante, pero sin dejar de estar entrelazadas, le parece como si poseyera una comprensión profunda de las cosas, no entrevista por el prójimo, y llega a compadecer a quien no comparte tan sublime concepción. Así, tomada en abstracto, como se destaca ante nosotros a primera vista, la visión monista es tan vaga que parece digna de ser defendida intelectualmente. Sin embargo, de un modo u otro, probablemente no habrá entre mis oyentes quien no la acaricie. Hasta cabría decir que casi constituye parte integrante del sentido común filosófico, por su predominio en todos los círculos cultos, cierto monismo abstracto, cierta respuesta emocional al carácter de unidad, como si fuera un carácter del mundo no coordinado con su multiplicidad, pero mucho más

---

[1] V. A. Bellanger, *Les Concepts de Cause et l'activité intentionelle de l'Esprit*, París, Alcan, 1905, página 79 y siguientes.

alto y excelente. *Claro está* que el mundo es uno, decimos. ¿Cómo podría ser de otro modo? Los empiristas son, por lo común, monistas tan obstinados de este tipo abstracto como los racionalistas.

La diferencia estriba en que los empiristas se ofuscan menos; la unidad no les ciega ni calma su curiosidad hacia los hechos especiales. En cambio, un cierto género de racionalistas creen interpretar la unidad abstracta místicamente y, olvidando toda otra cosa, considéranla como un principio, la admiran y prestan culto, con lo cual llegan a una parada intelectual absoluta.

¡El mundo es uno! La fórmula puede llegar a ser una especie de culto numeral. El tres y el siete fueron considerados, ciertamente, como números sagrados; pero abstractamente considerados, ¿por qué ha de ser el uno más excelente que el cuarenta y tres o que el dos millones diez? En esta primera vaga convicción de la unidad del mundo hay tan poco en qué parar mientes, que a duras penas llegamos a saber de qué se trata.

La única manera de proseguir nuestra noción es considerarla pragmáticamente. Concediendo que la unidad exista, ¿qué hechos serán diversos a causa de ella? ¿En qué reconoceremos la unidad? El mundo es uno: bien, pero *¿cómo* es uno? ¿Cuál es el valor práctico de la unidad para *nosotros?*

Al plantear tales cuestiones pasamos de lo vago a lo definido, de lo abstracto a lo concreto. Aparécense varias formas en las cuales una unidad predicada del Universo podría ser de importancia. Iré apuntando sucesivamente las más evidentes de estas formas.

1. Primeramente el mundo es, por lo menos, *un objeto para el razonamiento.* Si su multiplicidad fuese tan irremediable que no permitiese unión alguna de sus partes, ni aun nuestros espíritus podrían referirse al todo de una vez: serían como ojos que tratasen de mirar en direcciones opuestas. De

hecho, en el término abstracto de "mundo" o "universo" pretendemos abarcar la totalidad del uno o del otro, lo que expresamente significa que no hay parte alguna que no esté comprendida. Tal unidad de razonamiento evidentemente no implica características monistas ulteriores. Un "caos" —así se denominó en otro tiempo— tiene tanta unidad de razonamiento como un cosmos. Hecho verdaderamente extraño es que muchos monistas consideren una gran victoria a su favor el oír decir a los pluralistas: "el universo es múltiple". "¡El Universo! —dicen sonriendo entre dientes—; su propio lenguaje les traiciona; confiesan por sí mismos su monismo." Perfectamente, admitámoslo por un momento. Admitamos que al conjunto de todas las cosas se le denomine universo. ¿Y qué? Todavía queda por demostrar que tal unidad pueda tener un sentido más amplio o más valioso.

2. ¿Son las cosas, por ejemplo, *continuas?* ¿Cabe pasar de una a otra cosa permaneciendo siempre en vuestro universo unitario sin peligro de caer fuera de él? En otros términos: las partes componentes de vuestro universo, ¿permanecen unidas y no separadas como granos de arena?

Hasta los granos de arena permanecen unidos a través del espacio en que se hallan engastados, y si podéis moveros de algún modo a través de tal espacio, os será posible pasar continuamente del número uno de aquéllos al número dos. Así, pues, el espacio y el tiempo son vehículos de continuidad, mediante los cuales las partes del mundo se mantienen en cohesión. Es inmensa para nosotros la diferencia práctica resultante de estas formas de unión. Toda nuestra vida motora se basa en ellas.

3. Existen otras vías prácticas de continuidad entre las cosas y pueden trazarse líneas de *influencia* mediante las cuales se mantienen en cohesión. Siguiendo una de tales líneas se pasaría de una cosa a otra hasta

llegar a abarcar una gran parte de la extensión del universo. Por lo que respecta al mundo físico tales influencias omni-unificantes serían la gravedad y la transmisión del calor. Las influencias químicas luminosas, eléctricas, siguen líneas similares de influencia. Mas la continuidad se interrumpe en los cuerpos inertes y opacos, de manera que tenéis que flanquearlas o que cambiar vuestro modo de marchar, si queréis ir más lejos ese día. Prácticamente habréis perdido, pues, la unidad de vuestro universo *en la medida en que se hallaba constituída por aquellas primeras líneas de influencia.*

Hay innumerables órdenes de conexión que las cosas especiales tienen con otras congéneres; el *conjunto* de cada uno de aquellos órdenes constituye una especie de sistema mediante el cual se relacionan las cosas. Así, los hombres únense en una vasta red de interconocimiento *(acquaintanceship)*. Moreno conoce a Martínez, Martínez a Pérez, etc., y, *eligiendo debidamente los intermediarios ulteriores* podéis enviar un mensaje de Pérez al emperador de la China o al jefe de los pigmeos africanos... o a cualquier otra persona del mundo habitado. Pero os detendréis bruscamente, como si tropezarais con un cuerpo mal conductor, si por casualidad elegís la persona inadecuada. Los que podrían ser denominados sistemas de afecto están como injertados en el sistema de conocimiento mutuo. A ama (u odia) a B; B ama (u odia) a C, etc: sistemas sin embargo más pequeños que el gran sistema de conocimiento recíproco que presuponen.

El esfuerzo humano va unificando el mundo de continuo, según modos sistemáticos cada vez más definidos. Así hay sistemas coloniales, postales, consulares, comerciales, todas cuyas partes obedecen a influencias definidas que se propagan ellas mismas dentro del sistema, pero no a hechos externos a éste. Resultado de ello son innumerables y minúscu

las interdependencias de las partes del mundo que se inscriben dentro de otras interdependencias mayores, pequeños mundos, no sólo del razonamiento, sino del funcionamiento, dentro de un universo mayor. Cada sistema es ejemplo de un tipo o grado de unión cuyas partes hállanse como ensartadas en este peculiar género de relación, pudiendo la misma parte figurar en muchos sistemas diversos, al modo que un hombre puede tener varios oficios y pertenecer a varios *clubs*. Por lo tanto, desde este punto de vista "sistemático", el valor pragmático de la unidad del mundo es que todas estas mallas definidas existen real y prácticamente. Unas son más extensas y comprensivas que otras; hállanse superpuestas, y entre todas ellas no dejan escapar la menor parte elemental individual del universo. Es enorme la cuantía de la desconexión entre las cosas (pues estas influencias sistemáticas y estas conjunciones siguen vías rígidamente exclusivas); todo cuanto existe hállase influído de algún modo por otra cosa. Hablando en general, cabe decir que todas las cosas se vinculan y adhieren entre sí *de algún modo* y que el universo existe prácticamente en formas concatenadas o reticulares que hacen de él un algo continuo o "integrado". Cualquier orden de influencia contribuye a hacer del mundo una unidad, mientras sea posible seguirla paso a paso. Así, pues, cabe decir que "el mundo *es* Uno", con arreglo a tal o cual respecto, siempre que éste pueda ser alcanzado; pero asimismo *no* será uno si aquél no es logrado; y no hay especie de conexión que no fracase si en vez de elegir elementos conductores los elegís no-conductores. Esto os hará, pues, deteneros al primer paso y tener que considerar el mundo como un puro *múltiple* desde aquel particular punto de vista. Si nuestra inteligencia se hubiese interesado tanto en la relación disyuntiva como en la conjuntiva, la filosofía habría celebrado con igual éxito la *desunión* del mundo.

Punto principal que conviene advertir es que se hallan aquí absolutamente coordinadas la unidad y la multiplicidad. Ni una ni otra es primordial, más esencial o más excelente que otra. Lo mismo que en el espacio, en el que la separación de las cosas parece correr parejas con su unión, bien que a nosotros llegue por lo general unas veces tal función, otras veces otra, así también en nuestras relaciones generales con las influencias del mundo necesitamos unas veces conductores y otras no-conductores. Y en eso radica precisamente la sabiduría: en discernirlo que conviene en cada momento.

4. Todos estos sistemas de influencia o no influencia pueden ser comprendidos en el problema general de la *unidad causal* del mundo. Si las influencias causales menores entre las cosas han de converger hacia un origen causal común de éstas en el pasado, una gran causa primera para todo lo que es, cabría entonces hablar de la unidad causal absoluta del mundo. El *fiat* de Dios en el día de la creación ha figurado en la filosofía tradicional como tal causa y origen absolutos. El idealismo trascendental, al traducir la *creación* en *pensamiento* (o *voluntad de pensamiento),* denomina *eterno* el acto divino en vez de *primero;* mas la unión de lo múltiple es aquí absoluta, como si lo múltiple no existiera, salvo para lo uno. Contra tal noción de la unidad de origen de todas las cosas, se levantó siempre la noción pluralista de un múltiple eterno, existente por sí mismo en forma de átomos o de unidades espirituales de algún orden. La alternativa tiene indudablemente un significado pragmático; pero quizás conviene, en lo que a estas conferencias se refiere, dejar aquí sin puntualizar la cuestión de la unidad de origen.

5. La unión más importante que se obtiene entre las cosas, desde el punto de vista pragmático, es su *unidad genérica.* Las cosas existen en géneros;

hay muchas en cada género y lo implicado en el género para una especie va implicado igualmente para todo otro ejemplar de aquel género. Podríamos concebir fácilmente cualquier hecho del mundo como singular, es decir, desemejante a todo otro hecho y único en su género; pero en un mundo tal de hechos singulares carecería de empleo nuestra lógica, puesto que ésta actúa derivando del caso singular lo que es cierto para todo el género. Sin dos cosas semejantes en el mundo, no seríamos capaces de razonar por nuestras experiencias del pasado las futuras. La existencia de una unidad genérica de tal grado en las cosas es quizás la más importante especificación pragmática de lo que puede significarse diciendo que "el mundo es uno". Podría obtenerse la unidad genérica *absoluta* si hubiera un *summum genus* en el cual todas las cosas sin excepción pudieran ser clasificadas eventualmente. *Candidatos* para esta posición serían los términos *seres, pensables, experiencias.* Otra cuestión es la de si las alternativas expresas en tales palabras tienen o no una significación pragmática, cuestión que dejaré por ahora sin resolver.

6. Otra especificación de lo que la frase "el mundo es uno" puede significar es la *unidad de propósito.* Hay un enorme número de cosas en el mundo que sirven un propósito común. Todos los sistemas creados por el hombre (administrativos, industriales, militares, etc.) existen con un propósito de control. Todo ser vivo persigue sus propósitos particulares. Todos cooperan, según el grado de su desarrollo, en los propósitos de tribu o colectivos, fines mayores que abarcan los menores, y así podría llegarse hasta la concepción de un propósito absolutamente único, final y supremo al que sirven todas las cosas sin excepción. Innecesario es decir que las apariencias chocan con este concepto. Todo resultado, según dije en mi tercera conferencia, puede haber sido concebido previamente; pero ningún resultado de

los que realmente conocemos en este mundo ha sido, de hecho, concebido en todos sus pormenores. Los hombres y las naciones parten con la vaga noción de llegar a ser ricos, poderosos, buenos. Cada paso que dan trae consigo perspectivas imprevistas y cierra otras más viejas, con lo que habrán de modificarse a diario las especificaciones del propósito general. Lo que en fin de cuentas se consiga podrá ser mejor o peor que lo previsto; pero siempre será más complejo y diverso.

Nuestros diferentes propósitos están también en pugna. Cuando el uno no puede vencer al otro, hacen una transacción, con lo que el resultado vuelve a ser diferente del previsto de antemano. De un modo vago y general puede lograrse mucho de lo previsto; mas todo tiende a probar que el mundo no se halla completamente unificado desde el punto de vista teleológico y aún se esfuerza en alcanzar una unificación mejor organizada.

Es dogmatizar a cuenta y riesgo propios afirmar la unidad teleológica *absoluta,* diciendo que hay un fin al que se hallan subordinados todos los detalles del universo. Los teólogos que así dogmatizan hallan cada vez más imposible, a medida que se concreta nuestro conocimiento de los intereses encontrados de las distintas partes del mundo, el imaginar cuál pueda ser ese propósito superior. Vemos en verdad que ciertos daños aportan bienes ulteriores, que lo amargo da mejor sabor al *cocktail,* y que una pizca de peligro o sinsabor puede resultar agradable. Podemos generalizar esto hasta convertirlo en una doctrina diciendo que todo daño en el universo no es sino el instrumento para una mayor perfección. Pero la escala de daños realmente a la vista desafía toda humana tolerancia, y el idealismo trascendental en las páginas de un Bradley o un Royce no nos lleva más allá que el libro de Job. Los caminos de Dios no son nuestros caminos; pongamos, pues, punto en

boca. Un Dios a quien pueden agradar tales horrores superfluos no es un Dios al que puedan apelar los seres humanos. Su ferocidad es demasiado evidente. En otros términos: lo *Absoluto* con su propósito único no es el Dios antropomórfico de la gente común.

7. También puede dar la *unión estética* entre las cosas, unión análoga a la teleológica. Las cosas dicen algo; sus partes se entrelazan tendiendo a un punto máximo. Se prestan mutuo apoyo. De modo retrospectivo, vemos que aun cuando ningún propósito definido presidía una cadena de hechos, los propios hechos sobrevenían en forma dramática, con un comienzo, un medio y un fin. De hecho, todas las historias finalizan, y he aquí cómo en este caso también el punto de vista de lo múltiple es el más natural. El mundo está lleno de historias parciales que marchan paralelas entre sí, comenzando y terminando un poco al azar. Mutuamente, se entrelazan e interfieren en ciertos puntos; pero no nos es posible unificarlas completamente en nuestro espíritu. Siguiendo la historia individual de cada uno de vosotros, tengo que apartar temporalmente la atención de la mía propia. Hasta el biógrafo de unos hermanos gemelos tendrá que presentarlos alternativamente a la atención del lector.

De aquí que quien diga que el mundo entero expresa una historia, no hace sino expresar otro de los dogmas monistas que el hombre cree sin base para ello. Fácil es ver pluralísticamente la historia del mundo a modo de una cuerda, cada uno de cuyos hilos nos dice su propio desenvolvimiento; en tanto que es difícil concebir cada pedazo o trecho de la cuerda como un hecho absolutamente aislado y sumar toda su longitud en un ser que vive una vida indivisa. En la embriología hallamos una adecuada analogía: el microtomista hace cientos de cortes planos de un embrión y mentalmente los

une en un conjunto sólido. Pero los grandes componentes del mundo, en cuanto seres, son, como las fibras de la cuerda, discontinuos, y coherentes sólo en la dirección longitudinal. Seguidos en tal dirección su multiplicidad se hace manifiesta. Hasta el embriólogo, al seguir al *desarrollo* de su objeto, ha de tratar a su vez la historia singular de cada órgano. La unión estética *absoluta* es así otro ideal meramente abstracto. El mundo se nos aparece como algo más épico que dramático.

Vemos, pues, cómo el mundo se halla unificado por sus muchos sistemas, órdenes, fines y dramas; y es, sin duda, cierto que hay más unión en estos respectos que lo que se advierte en la apariencia. Es una hipótesis legítima el que *pueda* existir un fin, un sistema, un orden, una historia supremos. Todo lo que aquí digo es que resulta aventurado afirmar esto dogmáticamente, sin una experiencia superior a la que actualmente poseemos.

8. El gran *denkmittel* monista en los cien últimos años pasados, ha sido la noción de *un Conocedor*. Lo múltiple existiría sólo como objeto para su pensamiento, diríase un sueño, y *cuando lo conoce* (lo múltiple), cada uno de sus componentes singulares tiene un fin o propósito, forma un sistema, nos dice su propia historia. Esta noción de una *unidad noética que todo lo envuelve,* es la consecución más sublime de la filosofía intelectualista. Los creyentes en lo Absoluto, como se denomina al omnisciente, suelen decir que lo hacen por motivos coercitivos, ineludibles para un pensador perspicuo. Lo Absoluto tiene consecuencias prácticas trascendentales, sobre algunas de las cuales llamé la atención en mi segunda conferencia, y, de ser ciertas, se seguirían muchos órdenes de diferencia, importantes para nosotros. No puedo tratar aquí de todas las demostraciones lógicas de la existencia de tal ser; me contentaré con decir que ninguna de ellas me

parece sólida. Por lo tanto habré de tratar la noción de un Ser omnisciente como una hipótesis, de modo paralelo lógicamente a la noción pluralista de que no existe punto de vista ni foco de información desde el cual sea visible de una vez el contenido total del universo. "La conciencia de Dios, dice el profesor Royce[1], constituye en su totalidad un momento consciente luminosamente transparente": tipo de unidad noética a que se aferra el racionalismo. Por el contrario, el empirismo se satisface con el tipo de unidad noética que es humanamente familiar. Todo es conocido por *un* conocedor (sea el que sea), junto con alguna otra cosa; pero los conocedores pueden al fin ser irreductiblemente muchos y el mayor conocedor de todos ellos hasta puede no conocer la totalidad de las cosas o hasta conocer lo que conoce de un solo golpe, pudiendo estar sujeto al olvido. Cualquiera que sea el tipo obtenido, el mundo sería noéticamente un universo. Sus partes estarían conjuntas por el conocimiento, pero, en un caso, el conocimiento se hallaría absolutamente unificado; en el otro, disperso.

La noción de un conocedor eterno o instantáneo (calificativos que vienen a significar aquí la misma cosa) es, según dije, la gran hazaña intelectualista de nuestro tiempo. Realmente, tal concepto procede de ese concepto de substancia a que tanta importancia dieron los primeros filósofos y con el cual se hizo tanta obra de unificación: la substancia universal, existente en sí y por sí, y de la cual todos los hechos particulares de la experiencia no son sino formas a las que sirve de sostén. La substancia hubo de sucumbir a la crítica pragmática de la escuela inglesa. Ahora aparece con otro nombre para designar el hecho de que los fenómenos se nos dan realmente en grupos y formas coherentes, las mismas

[1] *The Conception of God*, Nueva York, 1897, p. 292.

formas en que nosotros, como conocedores finitos, los experimentamos o pensamos conjuntamente. Tales formas de conjunción son partes del tejido de la experiencia en igual medida que los términos que conectan; y constituye una gran realización pragmática para el idealismo reciente el haber forjado la cohesión del mundo, según estas vías directamente representables, en vez de derivar su unidad de la "inherencia" de sus partes (cualquiera que fuese su significación) a un inconcebible principio entre bastidores.

El mundo es, por lo tanto, uno, en cuanto lo experimentamos concatenadamente; uno por las muchas conjunciones definidas en que se nos aparece. Pero, así, también *no* uno por las muchas definidas disyunciones que advertimos. Así, la unidad y la multiplicidad se obtienen en respectos que pueden ser nombrados separadamente. No es ni un universo puro y simple, ni un puro y simple *multiverso*. Sus varios modos de ser uno sugieren, para su exacta determinación, distintos programas de labor científica. Tal la cuestión pragmática de "¿qué se entiende por unidad; qué diferencia práctica se deducirá de tal definición?; nos evita toda febril excitación sobre ello al tener que considerarlo como un principio de sublimidad y nos permite seguir adelante, en la corriente de la experiencia, con sangre fría. La corriente podrá revelarnos, sin duda, mucha más conexión y unión de la que ahora sospechamos; pero ningún principio pragmático nos autoriza a reclamar por adelantado la unidad absoluta en ningún respecto.

Tan difícil es ver de modo definitivo lo que puede significar la unidad absoluta que, probablemente, la mayoría de mis oyentes se dan por satisfechos con la posición juiciosa a que hemos llegado. Sin embargo, acaso haya espíritus radicalmente monistas entre vosotros a quienes no agrade poner a la par lo uno y lo múltiple.

La unión de varios grados, la unión de diversos tipos, la unión que se detiene en los cuerpos no conductores, la que sólo se establece por proximidad inmediata *(next to next)* y significa en muchos casos tan sólo proximidad externa, y no una ligazón más íntima, unión de concatenación, en suma; toda esta clase de cosas os parece sólo una fase intermedia de pensamiento. La unidad de las cosas, superior a su multiplicidad, pensáis que debe ser también más hondamente cierta, el aspecto más real del mundo. La visión pragmática, pensáis, nos da un universo imperfectamente racional. El universo real constituye una unidad incondicional de ser, algo consolidado, con sus partes vinculadas entre sí totalmente. Sólo así podremos considerar nuestro estado completamente racional.

Sin duda alguna, este modo ultramonista de pensar significa mucho para algunos espíritus. "Una Vida, Una Verdad, Un Amor, Un Principio, Un Bien, Un Dios" (copio de una hoja suelta de la *Christian Science* que el correo acaba de traerme); he aquí una confesión de fe que posee pragmáticamente un valor emocional y, sin duda, la palabra "uno" contribuye a este valor tanto como las otras palabras.

Mas si intentamos comprender lo que intelectualmente puede *significar* el hartazgo de unidad que acabo de servir, habremos de remontarnos otra vez a nuestras determinaciones pragmatistas. Su significación es, o el mero nombre Uno, la extensión de un concepto, o la suma total de todas las conjunciones y concatenaciones particulares demostrables; o, finalmente, algún vehículo de conjunción considerado como abarcando todo lo que es: por ejemplo, un origen, un propósito o un conocedor. De hecho siempre significa un *conocedor* para quienes lo consideran hoy intelectualmente. Piensan que el conocedor único implica las otras formas de conjunción.

Su mundo tiene forzosamente todas sus partes complicadas en la unidad del cuadro teleológico-estético-lógico que constituye su sueño eterno.

El carácter del cuadro del conocedor absoluto es, sin embargo, tan imposible de representar claramente para nosotros que cabe suponer muy bien que la autoridad que indudablemente tiene el monismo absoluto, y que probablemente tendrá siempre sobre algunas personas, deriva su fuerza menos de razones intelectuales que de motivos místicos. Para interpretar debidamente el monismo absoluto hay que ser un místico. La historia muestra que los estados de espíritu místico generalmente, aunque no siempre, contribuyen a la visión monista. Aunque no es ésta ocasión adecuada de tratar la cuestión general del misticismo, citaré algunos datos que sirvan para esclarecer este punto. El modelo de todos los sistemas monistas es la filosofía vedanta del Indostán y el modelo de todos los misioneros vedantas era el difunto Swami Vivekananda, que visitó hace algunos años los Estados Unidos. El método de la filosofía vedanta es el método místico. No razonáis; pero después de haber seguido cierta disciplina, *veis,* y, habiendo visto, podéis hablar de la verdad. He aquí cómo Vivekananda habla de la verdad en una de sus conferencias.

"¿Qué mayor miseria para el que ve esta unidad del universo, esta unidad de la vida, esta unidad de todo?... Esta separación entre hombre y hombre, entre hombre y mujer, entre hombre y niño, entre nación y nación, entre la tierra y la luna, entre la luna y el sol; esta separación entre átomo y átomo, es la causa real de todo sufrimiento; pero la filosofía vedanta dice que no existe tal separación, que no es real. Esta separación es sólo aparente, superficial. En el corazón de las cosas persiste la unidad. Quien se adentre, podrá ver tal unidad entre hombre y hombre, mujeres y niños, razas y razas, altos y bajos,

ricos y pobres, dioses y hombres: todos son uno, como también los animales, si ahondáis lo bastante, y el que lograre esto no padecerá más engaño... Porque ¿dónde estaría para él el engaño? ¿Qué puede engañarlo, conociendo la realidad de todo, el secreto de todas las cosas? ¿No habrá ahuyentado así todo motivo de tristeza? ¿Qué podrá desear quien ha seguido ya la pista de toda realidad hasta el Señor, centro y unidad de todo, felicidad eterna, eterno conocimiento, existencia eterna, en el que no hay enfermedad, ni muerte, tristeza, descontento o dolor?... En el Centro, la realidad, no hay ya nada de que lamentarse, nada que lamentar. Él lo ha penetrado todo, el Uno puro, el Incorpóreo, el Informe, el Inmaculado, el Sabio, el Gran poeta, el que existe por sí mismo, el que da a cada cual lo que merece."

Adviértase lo radical del carácter del monismo aquí. No es sólo que la separación sea superada o vencida por la unidad, sino que se niega su misma existencia. No hay multiplicidad. Nosotros no somos partes del Uno; éste carece de partes; y, puesto que en cierto sentido innegablemente *somos*, infiérese necesariamente que cada uno de nosotros es el *uno* indivisible y total. *Un Uno absoluto, y yo tal Uno:* he aquí el principio de una religión que, emocionalmente considerada, tiene un alto valor pragmático y que comunica una seguridad perfecta y espléndida. En otro lugar dice nuestro Swami:

"Cuando el hombre se ha visto a sí mismo como Uno con el Ser infinito del Universo; cuando ha cesado toda separación; cuando todos los hombres, todas las mujeres, todos los ángeles, todos los dioses, todos los animales, todas las plantas, el Universo todo se han fundido en esta unidad, entonces desaparece todo temor. ¿A quién temer? ¿Podré yo dañarme a mí mismo? ¿Podré matarme a mí mismo? ¿Podré ofenderme a mí mismo? Habrá, pues,

desaparecido toda tristeza. Porque ¿qué es lo que puede ocasionármela, siendo yo la Única Existencia del universo? Habrá desaparecido todo celo, porque ¿de quién habría de tener celos como no fuera de mí mismo? Habrán desaparecido todos los malos sentimientos, pues ¿contra quién se concitarán? ¿Contra mí mismo? No hay nadie sino yo en el universo... Destruid la diferenciación, destruid la superstición de lo múltiple. Quien en tal mundo de lo múltiple vea lo uno; quien en esta masa de inconsciencia vea el ser uno consciente; quien en este mundo de sombra perciba la realidad, él gozará de la paz eterna, y sólo él, sólo él."

A todos nos place un poco esta música monista que eleva y reconforta, porque todos, quien más, quien menos, llevamos dentro el germen del misticismo. Y cuando nuestros idealistas recitan sus argumentos en favor de lo Absoluto, diciendo que la más leve unión admitida en cualquier cosa implica lógicamente la unidad absoluta con ella, y que la más leve separación admitida en cualquier cosa implica lógicamente la desunión irremediable y completa, no puedo menos de sospechar que los puntos flacos en los razonamientos intelectuales que aquéllos suelen emplear hállanse protegidos de su propia crítica por un sentimiento místico que, lógico o no, ha de hacer cierta la unidad absoluta de algún modo y a toda costa. La unidad *moral* supera la separación moral en todo caso. En la pasión del amor se nos ofrece el germen místico de lo que se podría definir como unión total de toda la vida sensible. El germen místico se despierta en nosotros al conjuro de las manifestaciones monistas, admite la autoridad de éstas y asigna a las consideraciones intelectuales un lugar secundario.

Y no he de insistir más en estos aspectos moral y religioso de la cuestión, dejando lo que me resta por decir para la conferencia final.

No considerando por el momento la autoridad que la visión mística pueda, aun conjeturalmente, poseer, tratemos el problema de lo uno y lo múltiple de modo puramente intelectual; veremos así claramente la posición del pragmatismo. Con su criterio de que las diferencias prácticas son las que hacen las teorías, vemos que ha de abjurar igualmente del monismo absoluto como del pluralismo absoluto. El mundo es uno cuando sus partes se hallan vinculadas entre sí por conexión definitiva, y es múltiple cuando no cabe obtener una conexión definitiva. Y va haciéndose gradualmente más y más unificado mediante aquellos sistemas de conexión que la energía humana va fabricando a medida que el tiempo avanza.

Cabe imaginar universos alternativos con el que conocemos y en los cuales se darían los más varios grados y tipos de unión. Así, el universo de grado inferior sería un mundo de simples eslabones, cuyas partes estuvieran ligadas solamente por la conjunción *y*. Tal universo es aun ahora el conjunto de nuestras vidas interiores. Los espacios y tiempos de nuestra imaginación, los objetos y hechos de nuestros ensueños no son sólo más o menos incoherentes *inter se,* sino absolutamente privados de una relación definida con los contenidos similares de cualquier otro espíritu. Nuestros varios ensueños individuales de este momento se compenetran laxamente sin influirse ni interferirse. Coexisten, pero sin un orden ni un receptáculo, y son el punto más inmediato a un "múltiple" absoluto que podemos concebir. No podemos siquiera imaginar la razón de por qué *deberían* ser conocidos todos conjuntamente, y mucho menos, de ser conocidos así, cómo podrían ser conocidos como un todo sistemático.

Pero añadid nuestras sensaciones y acciones corporales y la unión ascenderá a un más alto grado. Nuestros *audita et visa* y nuestros actos van a caer

en aquellos receptáculos de tiempo y espacio en los que cada hecho halla su fecha y su sitio. Forman "cosas" y constituyen también "géneros" y pueden ser clasificados. Sin embargo, podemos imaginar un mundo de cosas y de géneros en el cual las interacciones causales que nos son tan familiares no existan; todo en él sería inerte con respecto a todo lo demás, y rehusaría la propagación de su influencia. Podrían trascender las influencias mecánicas, pero no así la acción química. Tales mundos hallaríanse mucho menos unificados que los nuestros. Además, podría haber una interacción físico-química completa, pero no espíritus; o espíritus, pero completamente retirados, sin vida social; o una vida social limitada a la simple relación sin amor; o amor, pero no costumbres o instituciones que hubieran de sistematizarle. Ninguno de estos grados de universo sería absolutamente irracional ni desintegrado, por inferior que pudiera aparecer mirado desde los grados más altos. Por ejemplo: si nuestros espíritus llegaran a conectarse "telepáticamente", de modo que conociéramos inmediatamente o pudiéramos, en ciertas condiciones, conocer inmediatamente lo que nuestros semejantes estuviesen pensando, el mundo en que vivimos parecería a los pensadores de ese mundo de un grado inferior.

Con toda la eternidad pasada a nuestra disposición para conjeturar, sería legítimo preguntar si los varios géneros de unión realizados actualmente en el universo que habitamos no habrían sucesivamente evolucionado al modo en que ahora vemos a los sistemas humanos evolucionar con arreglo a las necesidades humanas. De ser admisible tal hipótesis, la unidad total aparecería al final de las cosas más bien que en su origen. En otros términos: la noción de lo "Absoluto" habría de ser reemplazada por la de lo "Final". Ambas nociones tendrían análogo contenido, a saber: un contenido de hecho má-

ximamente unificado; pero sus relaciones temporales hallaríanse positivamente invertidas [1].

Después de discutir la unidad del universo de este modo pragmático, se advertirá el porqué de mi frase en la conferencia anterior, tomada de mi amigo G. Papini, a saber: que el pragmatismo tiende a *suavizar* todas nuestras teorías. La unidad del mundo sólo ha sido afirmada, por lo general, abstractamente y como si todo el que la pusiera en duda fuese un idiota. Tan vehemente ha sido el temperamento monista que, a veces, dijérase convulsivo; modo de mantener una doctrina que no se compagina con la discusión razonada y la formación de juicios claros. En particular, la teoría de lo Absoluto ha sido un artículo de fe, afirmado de modo dogmático y exclusivo. El *uno y el todo* ocupando el primer puesto en el orden del ser y el conocer, lógicamente necesario y uniendo todas las cosas menores en la trama de la mutua necesidad, ¿cómo habrían de admitir la menor atenuación de su íntima rigidez? La más leve sospecha de pluralismo, el más mínimo asomo de independencia por cualquiera de sus partes del control de la totalidad daría con ellos en tierra.

La unidad absoluta no tolera grados, como no podríais pretender que el agua de un vaso es de absoluta pureza porque sólo contiene un germen del cólera. La independencia de una parte cualquiera, por pequeña, por infinitesimal que fuere, sería para lo Absoluto tan fatal como un germen del cólera.

Por otra parte, el pluralismo no tiene necesidad de este rigorismo dogmático. Con que se admita *cierta* separación entre las cosas, algún movimiento de independencia, algún juego libre de las partes entre sí, algo de novedad o de azar por minúsculo que sea, se dará por muy satisfecho y os concederá, a su vez,

---

[1] Véase sobre lo "Final" el ensayo *Activity and Substance* en el libro de Mr. Schiller: *Humanism*, p. 204.

la cuantía que se os antoje de unión real. Hasta dónde haya de llegar ésta es cuestión que considero sólo puede ser decidida empíricamente. La cuantía puede ser enorme, colosal; pero él monismo absoluto quedaría hecho trizas si, junto con la unión, hubiese de ser concedido el más leve grado, el más incipiente comienzo, la traza más insignificante de una separación que no pudiese ser "vencida". El pragmatismo, haciendo depender la determinación empírica final de lo que pueda ser el equilibrio de la unión y la desunión entre las cosas, ha de ponerse del lado pluralista. Admite que podría llegar algún día en que hasta la unión total, con un *conocedor,* un origen, y un universo consolidado de todos los modos concebibles, fuera la más aceptable de las hipótesis. Entretanto, la hipótesis opuesta, de un mundo todavía imperfectamente unificado y quizás destinado a persistir así indefinidamente, debe ser sustentada sinceramente. Esta última hipótesis es la doctrina del pluralismo. Puesto que el monismo absoluto veda incluso el tomarla en serio, estigmatizándola desde el comienzo como irracional, es evidente que el pragmatismo habrá de volver la espalda al monismo absoluto y seguir la senda más empírica del pluralismo.

Quedémonos así en el mundo del sentido común, en el que hallamos las cosas en parte unidas, en parte inconexas. Ahora bien, ¿qué significan las palabras "cosas" y "conjunciones" consideradas pragmáticamente? En mi próxima conferencia aplicaré el método pragmatista a la etapa del filosofar conocida por Sentido Común.

V

EL PRAGMATISMO Y EL SENTIDO COMÚN

CONFERENCIA QUINTA

EL PRAGMATISMO Y EL SENTIDO COMÚN

En la conferencia anterior, en vez de tratar de la unidad del universo al modo usual, es decir, como un principio, sublime en toda su vacuidad, nos volvimos al estudio de los géneros especiales de unión que el universo comprende, y hallamos que muchos de éstos coexisten con géneros de separación igualmente reales. "¿Hasta dónde se confirma mi existencia?": tal es la pregunta que cada género de unión y cada género de separación nos hacen aquí; así que, como buenos pragmatistas, habremos de orientarnos hacia la experiencia, hacia los "hechos".

La unidad absoluta persiste, bien que sólo a título de hipótesis, la cual redúcese en la actualidad a la de un conocedor omnisciente que ve todas las cosas sin excepción como constituyendo un solo hecho sistemático. Mas el conocedor en cuestión puede ser concebido bien como un Absoluto o bien como un Final; y contra la hipótesis de su existencia en una u otra forma puede ser sustentada legítimamente la contrahipótesis de que aun el más amplio campo de conocimiento que haya existido o pueda existir contendría alguna ignorancia. Cabe siempre que se escapen algunas partículas de información.

Ésta es la hipótesis del *pluralismo noético,* que los monistas consideran tan absurda. Puesto que nos hallamos obligados a tratarle tan respetuosamente como al monismo noético, hasta que los hechos hagan más luz sobre el particular, hemos de advertir que nuestro pragmatismo, aunque originariamente no es sino un método, nos ha obligado a mirar con buenos ojos el punto de vista pluralista. Pudiera ser

que algunas partes del mundo estén tan laxamente conexas con otras, que sólo las una el copulativo. Acaso, hasta puedan moverse sin que ello produzca cambio alguno interno que afecte a los otros elementos asociados. Tal visión pluralista de un mundo de constitución *aditiva* es la que el pragmatismo no puede excluir de una consideración seria. Pero esta visión lleva a la hipótesis ulterior de que el mundo real, en vez de ser completo "eternamente", como los monistas nos aseguran que es, podría ser eternamente incompleto y estar sujeto en todo tiempo a la adición o a la pérdida.

En un respecto *es,* sin duda, verdaderamente incompleto. Ya el mismo hecho de que estemos debatiendo este problema muestra que *nuestro conocimiento* es incompleto en la actualidad y que está sujeto a adición. En cuanto al conocimiento que contiene, el mundo cambia y crece de modo genuino. Algunas observaciones generales sobre el modo en que se completa nuestro conocimiento (cuando se completa) nos llevarán de la mano al asunto de esta conferencia, que es el *Sentido Común.*

Empecemos diciendo que nuestro conocimiento crece a trozos *(in spots),* grandes o pequeños. El conocimiento nunca crece o se renueva en su totalidad; siempre queda algo de lo que era el antiguo conocimiento. Así, permitidme suponer que vuestro conocimiento del pragmatismo se halla en estos instantes en período de crecimiento. Más tarde, su desarrollo puede implicar una considerable modificación de opiniones anteriormente tenidas por ciertas; pero tales modificaciones no se establecerán sino gradualmente. Sin ir más lejos, considerad estas conferencias mías. Lo primero que de ellas obtendréis será probablemente un pequeño contingente de informaciones nuevas, unas cuantas definiciones, distinciones o puntos de vista. Pero, mientras se van sumando estas ideas especiales, el resto de vuestro

conocimiento permanece estacionado, y sólo gradualmente iréis alineando vuestras antiguas opiniones con las novedades que yo trato de introducir y modificando hasta cierto punto su masa.

En estos momentos me escucháis, supongo, con cierta predisposición favorable en cuanto a mi competencia, lo cual afecta seguramente vuestra recepción de lo que digo; pero suponed que súbitamente interrumpo mi conferencia y rompo a cantar con una preciosa voz de barítono: "¡no volveremos a casa hasta la madrugada!"; este nuevo hecho, no sólo iría a sumarse a vuestro caudal de hechos, sino que os obligaría a definirme de modo muy diverso, y ello modificaría vuestra opinión sobre la filosofía pragmatista y, en general, produciría un nuevo orden o disposición en cierto número de vuestras ideas. Vuestro espíritu, en tales procesos, se sentiría sacudido, y a veces penosamente, entre las antiguas creencias y las novedades aportadas por la experiencia.

Nuestro espíritu se desarrolla por zonas: manchas, diríamos, y se extiende como las manchas de grasa. Nosotros, por nuestra parte, las dejamos extender lo menos posible: conservamos inalterados nuestros antiguos conocimientos y nuestros antiguos prejuicios y creencias todo lo que nos es posible. Más que renovar, lo que hacemos es zurcir y remendar. La novedad viene como a reblandecer y teñir la antigua masa; pero, a su vez, es teñida también por lo que absorbe. Nuestro pasado apercibe y coopera, y muy raras veces, relativamente, ocurre en el nuevo equilibrio terminal de cada paso del proceso del conocimiento que un nuevo hecho se establezca en toda su crudeza y novedad. Por lo común queda, pudiera decirse, como cocido o guisado en la salsa del pasado.

De esto resultan nuevas verdades derivadas de las recientes verdades y experiencias combinadas y modificadas recíprocamente. Y siendo esto lo que

en la actualidad acontece con los cambios de opinión, no hay razón para presumir que no haya acontecido también en todos los tiempos. Ello hace pensar en la supervivencia de las antiguas opiniones de los hombres a través de todas las modificaciones que hayan podido sobrevenir en el curso de las edades. No han quedado, pues, cancelados del todo los más primitivos modos de pensar, que persisten en nosotros como los cinco dedos, los huesecillos del oído, el apéndice caudal rudimentario, y otros vestigios peculiares indelebles en la historia de la especie.

Nuestros antepasados habrán seguido en algunos momentos rutas de pensamiento que nunca habrían imaginado hallar; pero, una vez seguidas, en ellas continuaron y, por la fuerza del hecho, la herencia continúa. Empezada una pieza de música con arreglo a una clave, ésta persistirá hasta el final. Podréis alterar vuestra casa *ad libitum,* salvo en lo que afecta a la planta trazada por el primer arquitecto; haréis grandes modificaciones en una iglesia gótica sin por ello conseguir transformarla en un templo dórico; y por mucho que enjuaguéis la botella, no perderá del todo el gusto primitivo a medicamento o a whisky.

Mi tesis es ésta: *nuestros modos fundamentales de pensar sobre las cosas son descubrimientos llevados a cabo por remotos antepasados, que lograron conservarse a través de la experiencia de los tiempos ulteriores.* Ellos constituyen una gran fase de equilibrio en el desarrollo del espíritu humano: la fase del *sentido común.* Sobre esta fase han ido formándose otras fases, no habiendo podido hasta el presente desplazar aquélla. Veamos ahora, en primer lugar, esta etapa del sentido común, y veamos si es que puede ser definitiva o final.

En el lenguaje ordinario, el sentido común en una persona denota su buen juicio, su carencia de extravagancia. En filosofía significa algo diferente,

o sea, el uso de ciertas formas intelectuales o categorías de pensamiento. Si fuéramos langostas o abejas quizás nuestra organización nos hubiese llevado a emplear modos completamente diversos de percibir nuestras experiencias. *Pudiera* ser también (no podemos negar esto dogmáticamente) que tales categorías, inconcebibles por nosotros en la actualidad, hubiesen demostrado ser en conjunto mentalmente tan útiles para el manejo de nuestras experiencias como las que realmente usamos.

Si esto pudiera parecer paradójico, pensemos un momento en la geometría analítica. Las mismas figuras que Euclides definiera por sus relaciones intrínsecas fueron también definidas por Descartes por las relaciones de sus puntos con respecto a coordenadas eventuales, lo que dió por resultado una manera diferente en absoluto y mucho más amplia en la consideración de las curvas. Todas nuestras concepciones son lo que los alemanes llaman *Denkmittel,* medios por los cuales tratamos los hechos pensándolos. La experiencia simplemente como tal no llega a nosotros etiquetada; primero hemos de descubrir lo que es. Kant dice de ella que en su primera intención es un *gewühl dèr erscheinungen,* una *rhapsodie der warhnehmungen,* un simple abigarramiento que ha de ser unificado por nuestro ingenio. Lo que comúnmente hacemos es, en primer lugar, forjar un sistema de conceptos, mentalmente clasificados, sometidos a un orden o relacionados de algún modo intelectual, y, en segundo lugar, emplearlo como rótulo mediante el cual identificamos las impresiones que se presentan. Cuando una de éstas es referida a un lugar posible del sistema conceptual, dícese que ha sido "entendida". Esta noción de "múltiples" paralelos con sus elementos que se mantienen recíprocamente en "relaciones de punto por punto" ha resultado tan útil en la actualidad en las matemáticas y la lógica, que ha suplantado más y más las antiguas

concepciones taxonómicas. Hay muchos sistemas conceptuales de esta suerte; la multiplicidad sensorial es también un sistema de tal orden. Dondequiera que relacionamos punto por punto las impresiones sensoriales con los conceptos, racionalizamos las impresiones. Pero, evidentemente, para racionalizarlas podemos emplear varios sistemas conceptuales.

El antiguo sistema que el sentido común seguía para racionalizar las impresiones componíase de una serie de conceptos, los más importantes de los cuales eran:

la cosa;
lo mismo y lo diferente;
los géneros;
los espíritus;
los cuerpos;
un tiempo;
los sujetos y los atributos;
las influencias causales;
lo imaginario;
lo real.

Nos hallamos tan familiarizados con el orden en que estas nociones han venido tejiéndose desde tiempo inmemorial en la trama de nuestras percepciones, que nos resulta difícil advertir lo poco que se atienen al camino de la rutina las percepciones cuando se las considera aisladamente. La palabra "tiempo" (el meteorológico), por ejemplo, carece en Boston del valor rutinario corriente; pues la única ley que le gobierna aquí es que, si hace un tiempo determinado dos días seguidos, lo casi seguro es que habrá de cambiar al tercero. Así, pues, la experiencia sobre el tiempo tal como se da en Boston es discontinua y caótica. En cuanto a la temperatura, el viento, la lluvia y las horas de sol, pueden

muy bien cambiar tres veces al día. Pero el Observatorio Meteorológico de Washington intelectualiza este desorden convirtiendo en *episódico* cada fragmento sucesivo del tiempo de Boston; y así refiérelo a su lugar y momento en un ciclón continental, en cuya parábola los cambios locales se ensartan como las cuentas de un rosario.

Parece, pues, casi seguro que los niños y los animales inferiores han de apreciar sus experiencias al modo que los bostonianos incultos el tiempo de su región. Sólo saben del espacio y del tiempo que son contenidos del mundo, y de sujetos permanentes y atributos cambiantes más o menos lo que sabe el vulgo acerca de los ciclones continentales. Cuando al bebé se le cae el sonajero de las manos, no hace por buscarlo; para él, *se ha ido,* como desaparece la llama de una bujía; el sonajero volverá cuando volváis a ponérselo en las manitas, como la llama vuelve cuando se enciende de nuevo la vela. Evidentemente, a la inteligencia del niño no se ha representado la idea de su ser como una cosa cuya existencia, permanente por sí misma, pudiera ser interpolada entre sus sucesivas apariciones; éstas hállanse fuera de su vista y de su espíritu. Lo propio cabe decir de los perros. Es evidente que éstos carecen de tendencia *general* a interpolar "cosas". Citaré a este propósito un pasaje del libro de mi colega G. Santayana:

"Si un perro, husmeando satisfecho, ve a su amo llegar tras una larga ausencia... no preguntará el motivo de la marcha de su amo, el porqué de su vuelta, por qué le acaricia o por qué, cuando él se ha echado a sus pies, no se preocupa ya de él; todo esto es un completo misterio, que le tiene completamente sin cuidado. Esta experiencia tiene variedad, escenario y un cierto ritmo vital y su descripción podría hacerse en versos ditirámbicos. Sólo la inspiración la mueve; todo hecho es provi-

dencial; todo acto, premeditado. Se han combinado la libertad absoluta con un absoluto desamparo; dependemos enteramente del favor divino, aunque su acción insondable no es distinguible de nuestra propia vida... Pero hasta las figuras de este desordenado drama tienen sus salidas y entradas, y el guión que las mueve puede ser gradualmente descubierto por un ser capaz de fijar su atención y de retener el orden de los sucesos... y, a medida que tal comprensión progresa, cada momento de la experiencia llega a ser el resultado y la anticipación de los demás. Los lugares de calma en la vida hállanse saturados de fuerza; y sus paroxismos, de recursos. No hay emoción que pueda anonadar al espíritu, porque ninguna tiene su base o fuente completamente oculta, ni tampoco puede desconcertarlo del todo, porque aquél ve más allá. Cabrá el buscar medios para rehuir la peor situación; y mientras cada instante sólo estuvo anteriormente colmado con sus propias aventuras y emoción sorprendida, cada "ahora" dejará lugar a la lección de lo que fué antes y conjeturará lo que puede ser el plan del conjunto" [1].

Hasta la ciencia y la filosofía de nuestros días ocúpanse aún laboriosamente en separar lo real de lo fantástico en nuestras experiencias; en los tiempos primitivos, sólo hacían incipientes distinciones a este respecto. Los hombres creían lo que pensaban vívidamente y mezclaban inextricablemente sus sueños con las realidades: Las categorías de "pensamiento" y de "cosa" son, pues, indispensables; sólo que, en vez de realidades, llamárase a ciertas experiencias "pensamientos". No hay categorías entre las enumeradas, cuyo uso no pueda ser imaginado históricamente con un desarrollo sucesivo, gradual.

Ese Tiempo único en que todos creemos y en el cual tiene fecha definida todo acontecimiento, ese

---

[1] *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, 1905, p. 59.

espacio único en el que cada cosa tiene su posición, son nociones abstractas que unifican el mundo de modo incomparable; pero, en su forma acabada como conceptos, ¡cuánto difieren de las desperdigadas y desordenadas experiencias tempo-espaciales del hombre primitivo!

Todo cuanto nos ocurre trae su propia duración y extensión y está vagamente rodeado de un "más" marginal que penetra en la duración y extensión de la próxima cosa que sobreviene. Pronto, sin embargo, perdemos todas nuestras conexiones definidas, y no sólo no nos preocupamos de que nuestros hijos hagan distinción entre el ayer y el antes de ayer batiendo en masa todo el pasado, sino que, nosotros, adultos, hacemos lo propio cuando los tiempos son dilatados. Lo propio acontece con los espacios. En un mapa puedo advertir distintamente la relación de Londres, Constantinopla y Pekín con el lugar que yo ocupo, aunque realmente me falta *sentir* los hechos simbolizados en el mapa. Las direcciones y las distancias son vagas, confusas, están mezcladas. El espacio cósmico y el tiempo cósmico, lejos de ser las intuiciones de que hablaba Kant, son construcciones artificiales tan patentes como cualquier otra de la ciencia. La gran mayoría de los seres humanos no emplea estas nociones, sino que vive en tiempos y espacios plurales, interpenetrantes y *durcheinander* (intercambiables).

Y surgirán de nuevo las "cosas" permanentes; la "misma" cosa y sus "apariencias" y "alteraciones"; los diferentes "géneros" de cosas; con el "género" empleado finalmente como un predicado, del cual la cosa queda como "sujeto" ... ¡Qué articulación de la maraña del flujo de nuestra experiencia inmediata y de la variedad sensorial no sugiere esta lista de términos! Y aun ello es sólo la más pequeña parte del flujo de la experiencia que cada cual pone en orden por la aplicación de estos instru-

mentos conceptuales. Fuera de ellos, nuestros más inferiores antepasados sólo emplearon (y aun esto de modo vago e inadecuado) la noción de "lo mismo que se repite". Pero, aun entonces, si se les hubiese preguntado si lo mismo era una "cosa" que había permanecido a través del intervalo invisible, se hubiesen quedado perplejos, respondiendo que jamás se les ocurrió tal cuestión ni la consideraron nunca desde tal ángulo.

Los géneros y la igualdad de género, ¡qué *denkmittel* colosalmente útil para hallar nuestra senda entre lo múltiple! La multiplicidad podría entonces concebirse como absoluta. Las experiencias podrían ser todas singulares, no dándose ninguna de ellas dos veces. En tal mundo, la lógica no habría tenido aplicación, pues el género y la igualdad de género son sólo instrumentos lógicos. Una vez que sabemos que cuanto pertenece a un género pertenece también al género de ese género, podemos viajar a través del universo como si calzáramos unas botas de siete leguas. Los brutos nunca seguramente emplean tales abstracciones, y los hombres civilizados las usan en grados muy diversos.

Henos otra vez ante la influencia causal que, de ser algo, tiene las trazas de una concepción antediluviana, pues encontramos al hombre primitivo pensando en que casi todo es significativo y puede ejercer alguna influencia. La busca de más definidas influencias parece haber partido de este enigma: "¿A quién o qué inculpar?" en toda enfermedad, desastre o contrariedad; y de tal centro ha partido la busca de influencias causales. Hume y la "Ciencia", de consuno han tratado de eliminar toda la noción de influencia, sustituyéndola por el *denkmittel* completamente diverso de "ley". Pero la ley es una invención relativamente reciente, y la noción de influencia reina suprema en el reino más antiguo del sentido común.

Lo "posible", como algo menos que lo real y más que lo completamente irreal, es otra de estas nociones magistrales del sentido común; por mucho que las critiquéis persistirán y a ellas volvemos en cuanto afloja la presión crítica. El "yo", el "cuerpo", en el sentido metafísico o sentimental, ¿quién elude la sujeción a tales formas de pensamiento? En la práctica son uniformemente victoriosos los *denkmittel* del sentido común. No hay quien, a pesar de su instrucción, deje de pensar una "cosa" según el modo del sentido común, como sujeto-unidad permanente que "sustenta" sus atributos recíprocamente. Nadie utiliza sinceramente y de modo fijo la noción más crítica del grupo de cualidades sensoriales unidas mediante una ley. Disponiendo de estas categorías es como forjamos planes juntamente, conectando las partes más remotas de la experiencia con las que yacen ante nuestros ojos. Nuestras últimas y más críticas filosofías son meras fantasías comparadas con esta natural lengua madre del pensamiento.

Aparece, pues, así el sentido común como una fase o etapa perfectamente definida de nuestra comprensión de las cosas; fase que satisface de modo cabal los propósitos por los cuales pensamos. Las "cosas" existen aunque no las veamos, y existen también sus "géneros". Sus "cualidades" son aquello que les hace actuar y aquello sobre lo que actuamos; y ellas también existen. Las lámparas que iluminan esta habitación proyectan su cualidad de luz sobre todos los objetos existentes en este salón, e interceptamos su paso siempre que interponemos ante ella una pantalla opaca. Lo que llega a vuestros oídos es exactamente el sonido que mis labios emiten; es el calor sensible del fuego lo que pasa al agua en que se cuece el huevo y podemos transformar el calor en frío echando en ella un trozo de hielo. He aquí la etapa de la filosofía en la que

han quedado sin excepción todos los pueblos no europeos. Bástanles los fines prácticos necesarios para la vida; e incluso entre nuestra raza sólo algunos sofistas, espíritus pervertidos por el saber, como Berkeley los llama, han podido sospechar que el sentido común pudiera no estar en lo cierto.

Pero, volviendo atrás la mirada y escudriñando por qué las categorías del sentido común pueden haber alcanzado su admirable supremacía, no se advierte la razón de que no haya podido ser mediante un proceso exactamente igual al que ha dado el triunfo en tiempos recientes a las concepciones de Demócrito, de Berkeley o de Darwin. En otros términos: pueden haber sido *descubiertas* por genios prehistóricos cuyos nombres oculta la noche de los tiempos, y haber sido demostradas mediante hechos de experiencia a los que se acomodaran primeramente, y luego, de hecho en hecho y de hombre a hombre, haberse extendido hasta que el lenguaje, apoyándose en ellos, nos hubo hecho incapaces de pensar en otros términos. Tal concepción se amoldaría a la regla fecunda de admitir que lo vasto y lo remoto se adaptan a las leyes de formación que podemos advertir en operación en lo pequeño y lo próximo.

Bastan sobradamente tales concepciones para todos los fines prácticos utilitarios; pero parece probado, por los límites excesivamente dudosos de sus actuales aplicaciones, que hubieron de empezar en puntos especiales de descubrimiento y sólo gradualmente fueron extendiéndose de una cosa a otra. Nosotros admitimos para ciertos propósitos un tiempo "objetivo" que *æquabiliter fluit,* pero no creemos vivamente en semejante tiempo de fluencia igual, ni lo comprendemos. El "espacio" es una noción menos vaga, pero las "cosas", ¿qué son? Una constelación, ¿es propiamente una cosa? ¿Lo es un ejército? ¿O es una cosa, un *ens rationis,* tal como el espacio o la

justicia? ¿Es "el mismo" un cuchillo cuyos mango y hoja han cambiado? ¿Lo es el "reto" que con tanta seriedad discute Locke? La telepatía, ¿es un hecho o es algo fantástico? En cuanto se trasciende del uso práctico de estas categorías (uso por lo común sugerido por las circunstancias de los casos especiales) a un modo de pensar simplemente curioso o especulativo, resulta imposible decir dentro de qué límites exactos de hecho habrá de ser aplicado cualquiera de ellos.

La filosofía peripatética, siguiendo las inclinaciones racionalistas, ha intentado eternizar las categorías del sentido común tratándolas de modo muy técnico y articulado. Una "cosa", por ejemplo, es un ser, o *ens* (o ente). Un *ens* es un sujeto, al cual "son inherentes" las cualidades. Un sujeto es una substancia. Las substancias son genéricas y los géneros son de número definido y discretos. Estas distinciones son fundamentales y eternas. Como términos del razonamiento son, sin duda, útiles sobre toda ponderación, aunque no aparezca su significado aparte de su uso en el gobierno de nuestro razonamiento para fines provechosos. Si se pregunta a un filósofo escolástico lo que una substancia pueda ser en sí misma, aparte de su valor como soporte de atributos, responderá sencillamente que nuestro entendimiento conoce perfectamente el significado de la palabra.

Pero lo que el entendimiento conoce claramente es sólo la palabra misma y su función directora. Así ocurre que el intelecto *sibi permissi,* el intelecto exclusivamente curioso y perezoso, haya abandonado el plano del sentido común por lo que en términos generales puede ser denominado el plano "crítico" del pensamiento. Y no sólo los *entendimientos* puros (a lo Hume o lo Berkeley o a lo Hegel), sino hasta los observadores prácticos de los hechos (los Galileo, los Galton, los Faraday) han tenido

por imposible tratar los *ingenuos* términos sensoriales del sentido común como definitivamente reales. Así como el sentido común interpola sus "cosas" constantes entre nuestras sensaciones intermitentes, así la ciencia extrapola su mundo de cualidades "primarias", sus átomos, su éter, sus campos magnéticos, etc., más allá del mundo del sentido común. Las "cosas" hácense así impalpables, invisibles; y las cosas visibles del antiguo sentido común se tienen por resultado de la mezcla de las invisibles. O bien, toda la concepción *ingenua* de cosa caduca y el nombre de una cosa es interpretado como denotando sólo la ley o *regel der verbindung* mediante la cual se suceden o coexisten habitualmente determinadas sensaciones nuestras.

Así la ciencia y la filosofía crítica trasponen los límites del sentido común. Con la ciencia cesa el realismo *ingenuo*; las cualidades "secundarias" pasan a ser irreales; sólo persisten las primarias. Con la filosofía crítica, se entra a saco en todo. Todas las categorías del sentido común cesan de representar algo como *ser;* no son sino sublimes ardides del pensamiento humano, nuestros medios de eludir el desconcierto en medio del flujo irremediable de sensaciones.

Pero la tendencia científica en el pensamiento crítico, aunque al principio inspirada por motivos puramente intelectuales, ha abierto una esfera del todo inesperada de utilidades prácticas a nuestra asombrada contemplación; a Galileo debemos los relojes exactos y el sistema de la artillería exacta; los químicos nos inundan hoy con nuevos medicamentos y substancias colorantes; a Ampère y a Faraday somos deudores del metropolitano de Nueva York, y a Marconi de la telegrafía. Las cosas hipotéticas que tales hombres han inventado, definidas del modo que lo han hecho, están demostrando una fecundidad extraordinaria en consecuen-

cias demostrables por los sentidos. Nuestra lógica puede deducir de ellas consecuencias legítimas en ciertas condiciones; podemos después producir las condiciones, y las consecuencias no tardan en darse. El alcance del control práctico de la naturaleza, puesto recientemente en nuestras manos mediante los medios de pensar científicos, excede enormemente el alcance del antiguo control fundado en el sentido común. Su aumento proporcional es tal, que no cabe señalarle límites; cabría hasta temer que la *existencia* del hombre pudiera ser destruída por sus propias fuerzas; que su naturaleza orgánica determinada no pudiera resistir la tensión de las funciones en incesante y formidable aumento, funciones creadoras casi divinas, para cuyo manejo su inteligencia le capacitará cada día más. Hasta podría ahogarse en su riqueza, como el niño que, en la bañadera, abre el grifo del agua y no puede luego cerrarlo.

La etapa filosófica del criticismo, mucho más profunda en sus negaciones que la etapa científica, no nos ha dado hasta ahora un nuevo orden de poder práctico. Locke, Hume, Berkeley, Kant, Hegel, han hecho una labor manifiestamente estéril en cuanto a iluminar los pormenores de la naturaleza, y no puedo señalar invención o descubrimiento alguno que pueda ser directamente atribuído a su pensamiento, pues ni el agua de alquitrán de Berkeley ni la hipótesis nebular de Kant tienen nada que ver con sus respectivos principios filosóficos. Las satisfacciones que éstos proporcionan a sus discípulos son intelectuales, no prácticas; y aun entonces tenemos que confesar que presentan un aspecto negativo considerable que les quita valor.

Hay, pues, cuando menos, tres planos bien caracterizados, tres etapas o tipos de pensamiento acerca del mundo en que vivimos, las nociones de cada etapa con sus méritos de un género determinado y distinto

de los demás. Imposible es, sin embargo, decir qué etapa de ellas es la más *verdadera*. El sentido común es la etapa más *consolidada* porque a él le correspondió primero el turno de mando e hizo del lenguaje su aliado. Si es a él o a la ciencia a quien corresponde la etapa más *augusta* es cuestión que atañe al juicio privado; pero ni la consolidación ni la majestad son por sí mismos los rasgos definitivos de la verdad. De ser cierto el sentido común, ¿por qué la ciencia tuvo que tildar de falsas las cualidades secundarias a las cuales debe nuestro mundo todo su interés vivo, e inventar en su lugar un mundo invisible de puntos y curvas y ecuaciones matemáticas? ¿Por qué habría necesitado transformar las causas y actividades en leyes de "variación funcional"? En vano el escolasticismo, el hermano más joven y entrenado del sentido común, ha intentado estereotipar las formas con que la familia humana ha hablado siempre, haciéndolas definidas y fijándolas para la eternidad. Las formas substanciales, es decir, nuestras cualidades secundarias, sobrevivieron con dificultad al año 1600 de Nuestro Señor. La gente se había ya cansado de ellas, y Galileo y Descartes, con su "nueva filosofía", llegaron sólo a darle el *coup de grâce*.

Pero si los nuevos géneros de "cosa" científica, el mundo corpuscular y etéreo fueran esencialmente más "verdaderos", ¿por qué habrían de haber promovido tanta crítica dentro del cuerpo de la misma ciencia? Los lógicos científicos andan diciendo que estas entidades y sus determinaciones, aunque concebidas de modo definido, no deben ser tenidas como literalmente reales, sino *como si* existieran. Pero, en realidad, son como coordenadas o logaritmos, o a modo de vados que nos llevan de un lado a otro de la corriente de la experiencia. Con ellas podemos calcular; nos sirven admirablemente; pero no debemos dejarnos engañar por ellas.

No hay conclusión resonante cuando comparamos estos tipos de pensamiento, a fin de decidir cuál es el más absolutamente cierto. Su naturalidad, su economía intelectual, su fecundidad para la práctica aparecen como pruebas claras de su veracidad y, como consecuencia, sobreviene la confusión. El sentido común es *mejor* para cierta esfera de la vida; la ciencia, para otra; el criticismo filosófico para una tercera; pero cuál de ellas es la absolutamente *verdadera,* sólo lo saben los cielos. En estos años precisamente, si no lo entiendo mal, estamos asistiendo a una curiosa reversión a los modos del sentido común en la consideración de la naturaleza física, en la filosofía de la ciencia, favorecida por la intervención de hombres como Mach, Ostwald y Duhem. Según estos maestros, no hay ninguna hipótesis más cierta que otra, en el sentido de ser una copia más literal de la realidad; ninguna de ellas es otra cosa que una manera de hablar por nuestra parte, sólo comparables desde el punto de vista de su *uso.* La única cosa literalmente verdadera es la *realidad,* y la única realidad que conocemos, para estos lógicos, es la realidad sensible, el flujo de nuestras sensaciones y emociones a medida que pasan. La "energía" es el nombre colectivo (según Ostwald) de las sensaciones a medida que se van presentando (el movimiento, el calor, el impulso magnético, la luz o lo que fuere), cuando son medidas de cierta manera. Midiéndolas así, es como somos capaces de describir los cambios correlativos que nos presentan en fórmulas incomparables por su sencillez y utilidad para el uso humano: ciertamente espléndidos triunfos de economía en el pensar.

Nadie puede dejar de admirar la filosofía de la "energía". Pero las entidades hipersensibles, los corpúsculos y vibraciones, siguen siendo tomados en cuenta por la mayoría de los físicos y químicos, a pesar de la indicada apelación; y es que parece

demasiado económica para satisfacer por completo, pues también la profusión, y no la economía, puede ser, después de todo, la clave de la realidad.

Estoy ocupándome aquí de cuestiones altamente técnicas, difíciles de acomodar a la conferencia popular, y en las cuales es escasa mi particular competencia; tanto mejor, sin embargo, para mi conclusión, que en este punto es como sigue: toda la noción de verdad que naturalmente y sin reflexión consideramos como la simple duplicación por el espíritu de una realidad dada y a punto, resulta difícil de comprender claramente. No disponemos de un criterio simple para decidir sin examen entre los diversos tipos de pensamiento que la reclaman. El sentido común, la ciencia común o la filosofía atomista, la ciencia ultracrítica o de la energía y la filosofía idealista o crítica, todas parecen insuficientemente verdaderas en algún respecto y dejan alguna insatisfacción. Es evidente que el conflicto de estos sistemas tan ampliamente diversos, nos obliga a examinar la idea misma de verdad, pues hasta hoy carecemos de noción definida acerca de lo que la palabra pueda significar. Afrontaré esta tarea en mi próxima conferencia, y añadiré tan sólo unas cuantas palabras para dar fin a ésta.

Hay sólo dos puntos de esta conferencia cuya retención creo recomendable. El primero es el relativo al sentido común. Creo que tenemos razón para sospechar que, a pesar de su venerabilidad, de su universalidad y de su compenetración en la íntima estructura del lenguaje, sus categorías, después de todo, pueden ser solamente una colección de hipótesis extraordinariamente fecundas (históricamente descubiertas o inventadas por individuos aislados aunque gradualmente comunicadas y utilizadas por todo el mundo), mediante las cuales nuestros antepasados unificaron y pusieron en orden desde tiempo inmemorial la discontinuidad de sus experiencias

inmediatas, poniéndose en equilibrio con la superficie de la Naturaleza, tan satisfactoria para los fines prácticos ordinarios, que seguramente habría durado siempre, a no ser por la excesiva vivacidad intelectual de Demócrito, Arquímedes, Galileo, Berkeley y otros genios excéntricos a quienes inflamara el ejemplo de tales hombres. Yo os ruego que conservéis esta sospecha acerca del sentido común.

El otro punto es éste: la existencia de los varios tipos de pensamiento que hemos examinado, cada uno de por sí espléndido para ciertos fines, aunque antagónicos entre sí, y sin que ninguno de ellos pueda invocar el derecho a la certidumbre absoluta, ¿no suscitaría una presunción favorable a la opinión pragmatista de que todas las teorías son *instrumentales,* es decir, modos mentales de *adaptación* a la realidad, más bien que revelaciones o respuestas gnósticas a los enigmas del mundo instituídos por obra divina? Este punto de vista lo expresé tan claramente como pude en la segunda conferencia. Indudablemente, la inquietud de la actual situación teorética, el valor para algunos fines de cada nivel mental y la imposibilidad, por otra parte, de eliminar los demás de modo decisivo, sugieren esta visión pragmatista, a la que espero dar fuerza convincente en la conferencia próxima. ¿No cabe, después de todo, que haya cierta ambigüedad en la verdad?

VI

CONCEPCIÓN DE LA VERDAD SEGÚN EL PRAGMATISMO

CONFERENCIA SEXTA

CONCEPCIÓN DE LA VERDAD SEGÚN EL PRAGMATISMO

CUÉNTASE de Clerk-Maxwell que, cuando era niño, tenía la manía de pedir que le explicasen todo, con el estribillo, si la explicación no le agradaba, de preguntar: "y eso ¿para qué sirve?" Ciertamente que si hubiera planteado la cuestión sobre la verdad, sólo un pragmatista podría haberle contestado a su gusto. Creo que sólo nuestros pragmatistas, singularmente los señores Schiller y Dewey, han dado la única explicación atendible sobre el asunto. Es cuestión muy espinosa, de muchos repliegues sutiles, y difícil de tratar en la forma esquemática que sólo cuadra a una conferencia pública. Pero la tesis de Schiller-Dewey sobre la verdad ha sido tan fieramente atacada por los filósofos racionalistas y tan abominablemente desvirtuada, que es punto que conviene esclarecer urgentemente más que cualquier otro.

Espero que la concepción pragmatista de la verdad recorrerá las etapas clásicas del curso de toda teoría. Sabido es que toda nueva teoría es, primero, atacada por absurda; luego, admitida como cierta, pero tildada de evidente e insignificante; y, por último, considerada tan importante que sus propios detractores pretenden haberla descubierto. Nuestra doctrina de la verdad hállase al presente en la primera de estas tres etapas, con síntomas de haber entrado en ciertos sectores de la segunda. Celebraría que esta conferencia llevase vuestro ánimo más allá del estado correspondiente a la primera etapa.

La verdad, según nos dicen los diccionarios, es

una propiedad de algunas de nuestras ideas. Viene a significar su "conformidad" con la "realidad", en tanto que la falsedad es la falta de dicha conformidad. Tal definición es admitida corrientemente por pragmatistas e intelectualistas, quienes sólo discuten acerca del sentido preciso de los términos "conformidad" y "realidad", cuando se toma la realidad como algo con que hayan de estar conformes nuestras ideas.

Al responder a estas cuestiones, los pragmatistas son más analistas y concienzudos; los intelectualistas, más improvisados e irreflexivos. La noción popular es que la idea verdadera tiene que reproducir la realidad. Como en otros conceptos vulgares, síguese en éste la analogía de la experiencia más corriente. Sin duda, nuestras ideas verdaderas de las cosas sensibles reproducen éstas. Si cerráis los ojos y pensáis en el reloj de la pared, no tardará en apareceros una verdadera imagen o reproducción de su disco. Pero vuestra idea de su "movimiento" (a menos que seáis relojeros) no llega a ser una reproducción, aunque pasa por tal, puesto que en modo alguno se opone a la realidad; y aun cuando la palabra "movimiento" es sólo una palabra, de todas maneras no deja de tener su utilidad. Mas cuando habláis de la función propia del reloj, de "tener la hora exacta", o de la "elasticidad" de la cuerda, es difícil decir con exactitud qué es lo que vuestras ideas pueden reproducir.

Adviértese desde luego que hay aquí un problema. Si nuestras ideas no pueden reproducir exactamente su objeto, ¿qué significa entonces su conformidad con dichos objetos? Algunos idealistas parecen decir que son verdaderas cuando son lo que Dios entendió que debíamos pensar acerca de ellos; otros mantienen íntegramente la tesis de la reproducción, discurriendo como si nuestras ideas se ajustaran a la

verdad en la medida en que son reproducciones del modo eterno de pensar de lo Absoluto.

Tales tesis, como se ve, invitan a un examen pragmatista. Pero la gran suposición de los intelectualistas es que la verdad representa esencialmente una relación estática, inerte. Cuando lográis la idea verdadera de algo, llegáis al término de la cuestión. Estáis en posesión de algo, *conocéis,* habéis cumplido vuestro destino intelectual. Estáis donde debéis estar mentalmente; habéis obedecido a vuestro imperativo categórico, y no es necesario ir más allá de esta culminación de vuestro destino racional. Gnoseológicamente os halláis frente a un equilibrio estable.

El pragmatismo, a su vez, hace su pregunta usual: "Admitida como cierta una idea o una creencia, ¿qué diferencia concreta se deducirá de ello para la vida real de un individuo? ¿Cómo será realizada la verdad? ¿Qué experiencias resultarían diferentes de las que se obtendrían de ser la creencia falsa? En suma, ¿cuál es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad?"

En el mismo momento que el pragmatismo se propone esta cuestión, presenta la respuesta: *son ideas verdaderas aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y demostrar; ideas falsas, las que no.* Tal es la diferencia práctica que supone para nosotros el tener ideas verdaderas; tal, por consiguiente, es el significado de la verdad, puesto que es todo lo que como tal verdad es conocido.

Ésta es la tesis que he de propugnar. La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *acontece* en una idea; ésta *se hace verdad; hácenla* verdadera los acontecimientos. Su verdad no es sino un hecho, un proceso, el de su propia demostración o *verificación;* su validez es el proceso de su *validación.*

Pero ¿cuál es el significado pragmático de los

términos verificación y validación? Insistimos en que no es otro que el de ciertas consecuencias prácticas de la idea verificada y validada. Difícil es hallar otra frase que caracterice mejor estas consecuencias que la fórmula corriente de la conformidad, dado que tales consecuencias son las que tenemos *in mente* cuando decimos que nuestras ideas "concuerdan" con la realidad. Ellas nos guían mediante los actos y las demás ideas que suscitan a otros sectores de experiencia, con los cuales sentimos que concuerdan las ideas originales, sentimiento éste que se halla entre nuestras posibilidades. Las conexiones y transiciones llegan a nosotros punto por punto de modo progresivo, armonioso y satisfactorio. A esta función de orientación placentera es a la que denominamos verificación de una idea. Esta explicación en un principio es vaga y hasta parece trivial, pero ofrece resultados que me ocuparé en analizar a continuación.

*

Debo recordar primeramente el hecho de que la posesión de pensamientos verdaderos significa en todas partes la posesión de instrumentos de acción inestimables, y que nuestro deber de obtener la verdad, lejos de ser un mandamiento vacuo proveniente del cielo o un ejercicio de habilidad que se impone a sí misma nuestra inteligencia, puede explicarse por excelentes razones prácticas.

Demasiado notoria es la importancia para la vida humana de poseer nociones verdaderas sobre los hechos. Vivimos en un mundo de realidades que pueden ser infinitamente útiles o infinitamente perjudiciales. Las ideas que nos dicen cuáles de éstas pueden esperarse se consideran como verdaderas en toda esta esfera primitiva de verificación, y la prosecución de tales ideas es un deber humano primario. La posesión de la verdad, lejos de ser aquí

un fin en sí mismo, es sólo un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales. Si, hallándome perdido en un bosque y amenazado del hambre, descubriera algo parecido a un paso de ganado, sería de la mayor importancia el pensar que al final del sendero podría encontrar una habitación humana, pues si hago así y lo sigo, me salvo. El pensamiento verdadero es útil en este caso porque la casa, que es su objeto, es útil. El valor práctico de las ideas verdaderas derívase así primariamente de la importancia práctica de sus objetos para nosotros, aunque tales objetos no sean, sin duda, importantes en todo momento. En otra ocasión puede no tener utilidad alguna la casa para mí; entonces la idea que de ella tenga, aunque demostrable, será prácticamente inadecuada y convendrá que permanezca latente. Pero puesto que casi todo objeto puede algún día hacerse temporalmente importante, salta a la vista la ventaja de poseer una reserva general de verdades *adicionales,* de ideas que serán verdaderas en determinadas situaciones. Almacenamos esas verdades adicionales en nuestra memoria y con el sobrante llenamos nuestros libros de referencias. Cuando una verdad adicional llega a ser prácticamente adecuada a la emergencia del momento, pasa del frigorífico donde se conservaba a actuar en el mundo, y nuestra creencia en ella se torna activa. Así, podrá decirse de ella "que es útil porque es cierta" o "es cierta porque es útil". Ambas frases tienen análogo significado, a saber: que se trata de una idea que se cumple y que puede verificarse. La palabra "verdadera" es el nombre de toda idea que pone en movimiento el proceso de verificación; la palabra "útil" es el calificativo de su función completa en la experiencia. Las ideas verdaderas nunca se habrían singularizado como tales, nunca se habrían adquirido nombre de clase ni menos un nombre que sugiere un

valor, a no haber sido útiles desde un principio en este sentido.

De esta circunstancia el pragmatismo deriva su noción general de verdad como algo esencialmente ligado con la manera según la cual un momento de nuestra experiencia puede conducirnos hacia otros momentos a los cuales vale la pena ser conducidos. Primariamente, y en el plano del sentido común, la verdad de un estado de espíritu significa esta función *de conducir a lo que vale la pena.* Cuando un momento de nuestra experiencia, cualquiera que sea su género, nos inspira un pensamiento que es cierto, ello significa que más tarde o más temprano nos sumiremos de nuevo, mediante la guía de tal pensamiento, en los hechos particulares de la experiencia, estableciendo así ventajosas conexiones con éstos. Claro que esta afirmación es demasiado vaga; sin embargo, conviene no perderla de vista, porque es esencial.

*

Nuestra experiencia entretanto se halla acribillada de regularidades. Una partícula de ella puede ponernos sobre aviso para llegar a otra y puede "dar a entender" o ser "significativa de" ese objeto más remoto. El advenimiento del objeto es la verificación del significado. La verdad en tales casos, no significando otra cosa que la verificación eventual, es manifiestamente incompatible con la indocilidad por nuestra parte. ¡Ay de aquel cuyas creencias no se ajustan al orden que siguen las realidades en su experiencia! Ellas no le conducirán a parte alguna, o bien le harán establecer falsas conexiones.

Y entendemos aquí por "realidades" y "objetos", bien cosas de sentido común, presentes de modo sensible, bien relaciones de sentido común, como fechas, lugares, distancias, géneros, actividades. Al seguir nuestra imagen mental de una casa por el

sendero a que aludíamos, llegamos realmente a ver la casa; obtenemos la verificación plena de la imagen. *Estas orientaciones* (leadings) *simple y plenamente verificadas constituyen, sin duda, el proceso original y prototípico de la verdad.* Cierto que la experiencia nos ofrece otras formas del proceso de la verdad; pero todas son concebibles como verificaciones primarias detenidas, multiplicadas o sustituídas.

Tomad, por ejemplo, ese objeto situado en la pared. Vosotros como yo lo consideramos un reloj, aunque ni vosotros ni yo hayamos visto la máquina que le da condición de tal. Permitimos que nuestra noción pase como cierta sin buscar su verificación. Si las verdades significan esencialmente un proceso de verificación, ¿habremos de denominar a las verdades indemostradas, como la presente, verdades abortivas? No, pues ellas constituyen el mayor número, realmente abrumador, de verdades con arreglo a las cuales vivimos. Las verificaciones indirectas, tanto como las directas, son aceptadas. Cuando la evidencia circunstancial es suficiente no nececitamos el testimonio ocular. Lo mismo que admitimos la existencia del Japón sin haber estado en él, porque sí, es decir, porque todo cuanto conocemos conspira a tal creencia sin que nada se le oponga, así también admitimos que ese objeto es un reloj. Como tal lo *utilizamos,* regulándose por él la duración de esta conferencia. La verificación de la suposición significa aquí simplemente, la no negación o contradicción. La verificabilidad de las ruedas, las pesas y el péndulo es casi una verificación. Por un proceso de verdad completo, hay millones en nuestra vida que funcionan en este estado de natalidad. Ellos nos orientan *hacia* la verificación directa; nos llevan hacia los *alrededores* de los objetos en cuestión; y entonces, si todo se desenvuelve armoniosamente, obtenemos tal certeza de que

cabe la verificación, que la omitimos, justificada por lo general con todo cuanto ocurre.

La verdad descansa, de hecho, en su mayor parte sobre un sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias "pasan" mientras no haya nada que les dé el alot, al modo exactamente que el billete de banco. Pero todo esto apunta a una verificación directa en alguna parte, sin la cual la fábrica de la verdad se derrumba como un sistema financiero que carece de respaldo en efectivo. Aceptáis mi verificación de una cosa, y yo otra de vosotros; así, traficamos mutuamente con nuestras verdades. Pero los cimientos de toda la superestructura son las creencias concretamente verificadas por *alguien*.

Otra gran razón, además de la economía de tiempo, para abandonar la verificación completa en los problemas corrientes de la vida, es la de que todas las cosas existen en géneros y no aisladamente. Nuestro mundo de una vez para siempre hubo de mostrar tal peculiaridad. Así, una vez verificadas directamente nuestras ideas sobre la especie de un género, nos consideramos libres de aplicarlas a otras especies sin necesidad de verificación. Un espíritu que discierna habitualmente el género de cosa que tiene delante, y actúe inmediatamente por la ley del género sin detenerse a verificarla, será un espíritu "exacto" en el noventa y nueve por ciento de las emergencias, lo que se demuestra por su conducta adecuada a todas las circunstancias y no desmentida.

Los procesos que se verifican indirectamente, o sólo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos plenamente verificados. Actúan como actuarían los procesos verdaderos, nos proporcionan las mismas ventajas y solicitan nuestro reconocimiento por los mismos motivos. Todo esto en el plano del sentido común de los hechos, que es el único que estamos ahora considerando.

*

Pero no son los hechos los únicos artículos de nuestro comercio. *Las relaciones entre ideas puramente mentales* constituyen otra esfera en la que se obtienen creencias verdaderas y falsas, y aquí las creencias son absolutas o incondicionales. Cuando son verdaderas llevan el nombre de definiciones o principios. Es definición o principio el que 1 y 1 hagan 2, que 2 y 1 hagan 3, etc.; que lo blanco difiera menos de lo gris que de lo negro; que cuando la causa comience a actuar, comience también el efecto. Tales proposiciones implican todos los "unos" posibles, y todos los blancos, grises y negros concebibles. Los objetos, en este caso, son objetos mentales, sus relaciones perfectamente evidentes a la primera mirada, sin que sea necesaria la verificación sensorial. Además, lo que es una vez verdadero con respecto a objetos mentales, lo sigue siendo siempre. La verdad posee aquí un carácter "eterno". Si halláis una cosa concreta en cualquier parte que sea "una" o "blanca" o "gris", o que sea un "efecto", los indicados principios se aplicarán eternamente a ellas. Se tratará sólo de cerciorarse del género y luego de aplicar la ley de éste al objeto particular. Tendréis, pues, la certeza de haber logrado la verdad sólo con poder nombrar el género adecuadamente, pues vuestras relaciones mentales se aplicarán a todo lo relativo a aquel género sin excepción. Pero si, no obstante, no lográis entonces obtener la verdad concretamente, podréis decir que habéis clasificado inadecuadamente vuestros objetos reales.

En este reino de relaciones mentales, la verdad es también cuestión de conducción o de orientación, de guía. Relacionamos una idea abstracta con otra, estableciendo en definitiva grandes sistemas de verdad lógica y matemática, bajo cuyos respectivos

términos los hechos sensibles de la experiencia ordénanse eventualmente entre sí, con lo que nuestras verdades eternas se aplican también a las realidades. Este maridaje del hecho con la teoría es infinitamente fecundo. Lo que aquí decimos es ya verdad antes de su verificación especial, *si hemos incluído adecuadamente nuestros objetos.* Nuestro armazón ideal para toda suerte de objetos posibles es determinado por la misma estructura de nuestro pensamiento. Tan imposible es un tira y afloja con estas relaciones abstractas como con nuestras experiencias sensoriales. Ellas nos obligan, y tenemos que tratarlas en forma consecuente, nos plazcan o no sus resultados. Las reglas de la suma aplícanse tan rigurosamente a nuestras deudas como a nuestros haberes. La centésima decimal de π, la razón de la circunferencia al diámetro, hállase hoy idealmente predeterminada, aunque nadie pueda haberla computado. Si cuando nos ocupamos del círculo necesitamos de la figura, es preciso que la tracemos correctamente, según las reglas usuales; pues es el mismo género de verdad el que esas reglas calculan en todas partes.

Nuestro espíritu está, pues, fuertemente circuído por las coerciones del orden sensible y las del orden ideal. Nuestras ideas deben conformarse a las realidades, sean éstas concretas o abstractas, hechos o principios, so pena de contradicción y frustración continuas.

Hasta aquí, los intelectualistas no tienen por qué protestar; a lo sumo podrán decirnos que sólo hemos tocado la superficie de la cuestión.

*

Realidad quiere decir, por tanto, hechos concretos o géneros abstractos de cosa y relaciones per-

cibidas intuitivamente entre ellos. Además, significa en tercer término, como cosas que nuestras nuevas ideas no pueden dejar de tener en cuenta, todo el cuerpo de otras verdades que ya poseemos. ¿Y qué significa "conformidad" con tal realidad triple, empleando la definición corriente?

Aquí es donde el pragmatismo y el intelectualismo comienzan a separarse. Primariamente, la "conformidad" viene a significar copia, aunque hemos visto que la simple palabra reloj hace el mismo papel que la representación mental de su mecanismo, y que, de muchas realidades, nuestras ideas sólo pueden ser símbolos, y no copias. "Tiempo pasado", "fuerza", "espontaneidad", ¿cómo podrá nuestro espíritu copiar tales realidades?

La "conformidad", en su más amplio sentido, con una realidad *sólo puede significar el ser guiado, bien directamente hacia ella o bien a sus alrededores; ser colocado en tal contacto activo con ella que se la maneje, a ella o a algo relacionado con ella, de modo mejor que si no estuviésemos conformes con ella.* Mejor, en el sentido intelectual o en el práctico. Y, con frecuencia, conformidad sólo significará el hecho negativo de que nada contradictorio del sector de tal realidad habrá de obstruir el camino por donde nuestras ideas nos guíen. Copiar una realidad es, seguramente, una manera muy importante de conformidad con ella; pero dista mucho de ser esencial; lo esencial es el proceso de ser guiado. Toda idea que nos sirva para *tratar* práctica o intelectualmente con la realidad o con sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que, de hecho, *conforme* y adapte nuestra vida a todo el marco de la realidad, logrará satisfacer la exigencia. Mantendrá la verdad de aquella realidad. Así, los nombres son "verdaderos" o "falsos" en la misma medida que lo son los cuadros mentales definidos a que pertenecen. Ellos suscitan procesos de verificación simi-

lares y conducen a resultados prácticos en absoluto equivalentes.

Todo pensamiento humano es digresivo: cambiamos ideas, prestamos y tomamos verificaciones, obteniéndolas unos de otros mediante el intercambio social. Todas las verdades llegan así a ser construcciones verbales que se almacenan y se ponen a disposición de todo el mundo. De ahí que tengamos que *hablar* congruentemente, lo mismo que tenemos que *pensar* congruentemente: pues tanto en el lenguaje como en el pensamiento tratamos con géneros. Las denominaciones son arbitrarias, pero, una vez convenidas, deben ser observadas. No deberemos llamar Abel a Caín ni Caín a Abel, pues de hacerlo así pervertiríamos el sentido de todo el libro del Génesis y todas sus relaciones con la esfera del lenguaje y de los hechos hasta los tiempos presentes; nos apartaríamos de cualquier verdad que pudiese contener todo ese sistema de lenguaje y de hechos.

La gran mayoría de nuestras ideas verdaderas no admite careo con la realidad; por ejemplo, las de la historia, tales como las de Caín y Abel. La corriente del tiempo sólo puede ser remontada verbalmente o verificada de un modo indirecto mediante prolongaciones presentes o efectos de lo que el pasado suponía. Si, no obstante, concuerdan con estas palabras y efectos, podremos conocer que nuestras ideas del pasado son verdaderas. *Tan cierto como lo fuera el mismo tiempo pasado,* fueron verdad Julio César y los monstruos antediluvianos, cada uno en su propia fecha y circunstancias. El mismo tiempo pasado existió, lo garantiza su coherencia con todo lo presente. Tan verdad como *es* el presente lo *fué* el pasado.

Así, la conformidad pasa a ser esencialmente cuestión de orientación o guía, la cual es útil porque se ejerce en dominios que contienen objetos importantes. Las ideas verdaderas condúcennos a re-

giones verbales y conceptuales, a la par que nos relacionan directamente con términos sensibles útiles. Nos llevan a la congruencia, a la estabilidad y al fluyente intercambio humano; nos arrancan de la excentricidad, del aislamiento, del pensamiento infructuoso. El libre flujo del proceso de dirección, su libertad general con respecto a la disputa y la contradicción, pasa por su verificación indirecta; pero todos los caminos conducen a Roma, y al final y eventualmente todos los procesos verdaderos deben conducir a experiencias sensibles directamente demostrables en *alguna parte,* que han copiado las ideas de algún individuo.

Tal es el camino amplio y holgado que el pragmatismo sigue para interpretar la palabra conformidad, que trata de modo absolutamente práctico, permitiéndole abarcar todo proceso de conducción desde una idea presente a un término futuro, a condición de que se desenvuelva prósperamente. Sólo así puede decirse que las ideas "científicas", trascendiendo como lo hacen más allá del sentido común, se conforman a sus realidades. Es, según ya he dicho, *como* si la realidad se compusiera de éter, átomos, electrones, bien que no debamos pensar tan literalmente. Nunca ha pretendido el término "energía" representar nada "objetivo", sino sólo un medio de medir la superficie del fenómeno, a fin de poder registrar sus cambios en una fórmula simple.

Pero en la elección de estas fórmulas de fabricación humana, no podemos ser caprichosos impunemente, como no lo somos en el plano práctico del sentido común. Tenemos que hallar una teoría que *sirva,* y esto significa algo extremadamente difícil, porque nuestra teoría tiene que mediar entre todas las verdades previas y ciertas experiencias nuevas. No habrá de trastornar el sentido común ni las anteriores creencias sino en la menor medida posible, y tiene que conducir a algún término sensible que

pueda ser demostrado exactamente. *Servir,* significa ambas cosas, y la ligadura es tan estrecha que no deja casi lugar a hipótesis alguna. Nuestras teorías están cercadas y controladas como ninguna otra cosa lo está. Aun así, algunas veces las fórmulas teóricas alternativas son igualmente compatibles con todas las verdades que conocemos, y entonces elegimos entre ellas por razones subjetivas; escogemos el género de teoría del cual somos ya partidarios; seguimos la "elegancia" *(elegance)* o la "economía". Clerk-Maxwell, dice en alguna parte que es signo de un "precario gusto científico" elegir la más complicada entre dos concepciones igualmente demostradas; y me parece que en esto todos estaremos de acuerdo con él. La verdad en ciencia es aquello que nos produce la máxima suma posible de satisfacciones, incluso de agrado, pero la congruencia con la verdad anterior y con el hecho nuevo es siempre el requisito más imperioso.

*

Os he conducido por un muy árido desierto. Ahora, si se me permite la expresión, empezaremos a paladear lo bueno. Ya en este punto los críticos racionalistas descargan sobre nosotros sus baterías; y, para contestarles, saldremos de toda esta aridez a la visión plena de una alternativa filosófica capital.

Nuestra interpretación de la verdad es la de *las verdades* (en plural) de los procesos de conducción, realizados *in rebus,* los que, en común, sólo tienen la cualidad de que *retribuyen.* Nos retribuyen guiándonos en o hacia algún sector de un sistema que penetra en numerosos puntos dentro de los objetos de la percepción, que podemos o no copiar mentalmente, pero con los cuales ahora nos hallamos cuando menos en la clase de relación vagamente designada con el nombre de verificación. La verdad es para nosotros un simple nombre colectivo para los

procesos de verificación, al modo que la salud, la riqueza, la fuerza, etc., son otros tantos nombres de procesos relacionados con la vida, también proseguidos porque su prosecución retribuye. La verdad, pues, *se hace,* como la salud, la fuerza y la riqueza, en el curso de la experiencia.

Aquí instantáneamente se levanta el racionalismo contra nosotros diciéndonos:

"La verdad no se hace, se obtiene, y es una relación única que no depende de proceso alguno, sino que marcha a la cabeza de la experiencia, indicando, en todo momento, su realidad. Nuestra creencia de que eso que hay en la pared es un reloj, es ya verdadera, aunque nadie en la historia del mundo tuviera que demostrarlo. Es la simple cualidad de estar en tal relación trascendente lo que hace verdadero cualquier pensamiento que la posea, independientemente de su verificación. Los pragmatistas tergiversan la cuestión al hacer que la existencia de la verdad resida en los procesos de verificación. Estos procesos son meramente signos de su existencia, simplemente nuestros medios imperfectos de comprobar el hecho, los cuales poseían ya la maravillosa cualidad de nuestras ideas. La cualidad misma es intemporal, como todas las esencias. Los pensamientos participan de ella directamente, como participan de la falsedad o de la incongruencia. No puede ser analizada con arreglo a las consecuencias pragmáticas."

Toda la plausibilidad de esta argumentación racionalista proviene del hecho al que ya hubimos de referirnos extensamente. Y es que en nuestro mundo, abundante en cosas de géneros similares y asociadas similarmente, una verificación sirve para otras de su género y una de las grandes utilidades del conocimiento de las cosas es, no tanto conducirnos a ellas, como a sus asociadas, especialmente a lo que de ellas dicen los hombres. La cualidad de

la verdad, obtenida *ante rem,* significa, pues, pragmáticamente el hecho de que en tal mundo innumerables ideas actúan mejor por su verificación indirecta o posible que por la real y directa. Así, pues, la verdad *ante rem* significa sólo verificabilidad; pues no es sino una triquiñuela racionalista el considerar el *nombre* de una realidad fenoménica concreta como ente previo e independiente y colocarse tras de la realidad como su explicación.

He aquí, a este propósito, un epigrama de Lessing citado por el profesor Mach:

Sagt Hänschen Schlau zu Vetter Fritz,
"Wie kommt es, Vetter Fritzen,
Dass grad' die Reichsten in der Welt,
Das meiste Geld besitzen?".

Hänschen Schlau considera aquí el principio "riqueza" como algo distinto de los hechos denotados por la circunstancia de ser rico el hombre. Anterior a ellos, los hechos vienen a ser así una especie de coincidencia secundaria con la naturaleza esencial del hombre rico.

A nadie se le oculta la falacia en el caso de la "riqueza", pues todos sabemos que "la riqueza" no es sino un nombre para procesos concretos efectuados en la vida de ciertos hombres y no una natural excelencia que se dé en los señores Rockefeller y Carnegie, y no en el resto de los mortales.

Como la riqueza, la salud vive también *in rebus.* Es un nombre para procesos como la digestión, la circulación, el sueño, etc., que se desenvuelven fácilmente, aunque ya en este caso nos sentimos más inclinados a considerarlos como un principio, y así diremos que el hombre digiere y duerme bien *porque* está sano.

Con la "fuerza" aún nos comportamos más al modo racionalista, inclinándonos decididamente a

considerarla como una excelencia preexistente en el hombre, que explica las hazañas hercúleas de sus músculos.

En cuanto a la "verdad", casi todos traspasamos la frontera, y consideramos la explicación racionalista como evidente por sí misma. Pero lo cierto es que todas estas palabras son exactamente semejantes. La verdad existe *ante rem* ni más ni menos que las otras cosas.

Los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, daban gran importancia a la distinción entre hábito y acto. La salud *in actu* significa, entre otras cosas, un buen sueño y una buena digestión. Pero un hombre sano no siempre necesita estar durmiendo o digeriendo, como el hombre rico no siempre necesita estar manejando dinero, ni el hombre fuerte levantando pesas. Tales cualidades caen en el estado de "hábito" entre sus tiempos de ejercicio y, de igual modo, la verdad se convierte en hábito con respecto a ciertas ideas y creencias muertas en los intervalos de reposo de su actividad de verificación. Tales actitudes constituyen la raíz de toda la cuestión y la condición de la existencia de cualquier hábito en los intervalos.

"Lo verdadero", para decirlo sucintamente, es sólo el expediente de nuestro modo de pensar, como "lo justo" es sólo el expediente de nuestro modo de conducirnos. Expediente en casi todos los órdenes, y expediente a la larga y en general; pues lo que responde satisfactoriamente a toda la experiencia en perspectiva, no siempre responde de manera igualmente satisfactoria a todas las ulteriores experiencias. La experiencia, según sabemos, tiene modos de *cocerse* y de corregir nuestras fórmulas presentes.

Lo "absolutamente" verdadero, que significa lo que ninguna experiencia ulterior alterará nunca, es ese punto ideal hacia el que imaginamos que convergerán algún día nuestras verdades temporales. Equivale al hombre perfectamente sabio y a la ex-

periencia absolutamente completa; y si estos ideales se realizan algún día, será conjuntamente. Entretanto habremos de vivir con arreglo a la verdad que podemos obtener hoy, dispuestos a llamarla falsedad al día siguiente. La astronomía ptolomeica, el espacio euclidiano, la metafísica escolástica fueron expedientes que duraron siglos; pero la experiencia humana se ha elevado sobre aquellos límites y ahora consideramos estas cosas sólo relativamente ciertas, o ciertas dentro de ciertos límites de la experiencia. "Absolutamente", son falsas, porque sabemos que aquellos límites eran casuales y habrían podido ser rebasados por los teóricos pasados, lo mismo que lo son por los pensadores actuales.

Cuando nuevas experiencias llevan a juicios retrospectivos, podremos decir, usando el pretérito perfecto, que lo que estos juicios expresan *fué* cierto, aun cuando ningún pensador pasado lo formulara. Vivimos hacia adelante, dice un pensador danés, pero comprendemos hacia atrás. El presente proyecta una luz retrospectiva sobre los procesos anteriores del mundo, que pueden haber sido procesos de la verdad para los que participaron en ellos, pero que no lo son para quien conoce las ulteriores revelaciones de la historia.

La noción reguladora de una verdad potencial mejor que se ha de establecer más tarde (que posiblemente se establecerá algún día con carácter absoluto), y con facultad de legislación retroactiva, vuelve su rostro, como todas las nociones pragmatistas, hacia los hechos concretos y hacia el futuro. Como las medias verdades, la verdad absoluta tendrá que ser *hecha,* y hecha como una relación incidental al desarrollo de una masa de experiencias de verificación, a la cual contribuyen con su cuota las ideas semiverdaderas.

Ya he insistido en el hecho de que la verdad está hecha en gran parte de otras verdades previas. Las

creencias de los hombres son en mucho experiencia *garantizada.* Pero las creencias son por sí mismas parte de la suma total de la experiencia del mundo, y llegan a ser, por lo tanto, materia para las operaciones de garantía del día siguiente. En cuanto significa realidad experimentable, tanto ella como las verdades que acerca de ella el hombre obtiene, están continuamente en proceso de mutación, mutación acaso hacia una meta definitiva, pero mutación al fin.

Los matemáticos pueden resolver problemas con dos variables. En la teoría newtoniana, por ejemplo, la aceleración varía con la distancia, pero la distancia varía también con la aceleración. En el reino de los procesos de la verdad, los hechos se dan independientemente, y determinan nuestras creencias de modo provisional. Pero estas verdades nos inducen a obrar; y, tan pronto como lo hacen, descubren o dan existencia a nuevos hechos que, consiguientemente, redeterminan las creencias. Así, todo el ovillo de la verdad, a medida que se va devanando, es el producto de una noble influencia. Las verdades emergen de los hechos, pero vuelven a inmergirse en ellos y los aumentan; esos hechos de nuevo crean o revelan una nueva verdad (la palabra es indiferente), y así de modo indefinido. Los "hechos" mismos, entretanto, no son *verdaderos;* simplemente *son.* La verdad es la función de las creencias que surgen y terminan entre ellos.

El caso es análogo al del crecimiento de la bola de nieve, que se debe, por una parte, a la acumulación de la nieve, y de otra, a los sucesivos empujones de los muchachos, factores ambos que se codeterminan incesantemente entre sí.

*

Hallámonos ahora ante el punto más capital de diferencia entre el racionalista y el pragmatista. La

experiencia está en mutación, y en igual estado hállanse nuestras comprobaciones psicológicas de la verdad: el racionalismo nos permitirá esto, pero no que la realidad ni la verdad en sí mismas sean mudables. La realidad es completa y fija de toda eternidad, insiste el racionalismo; y la conformidad de nuestras ideas con ella es aquella única e inanalizable virtud que en ellas existe y de la que ya hubo de hablarnos. Como tal intrínseca excelencia, su verdad nada tiene que ver con nuestras experiencias; nada añade al contenido de la experiencia; es indiferente a la realidad misma; es superveniente, inerte, estática, mera reflexión. No *existe;* se *mantiene* u *obtiene;* pertenece a otra dimensión que a la de los hechos o la de las relaciones de hecho; pertenece, en suma, a la dimensión gnoseológica, palabra altisonante con la que el racionalismo cierra la discusión.

Así, tal como el pragmatismo mira hacia el futuro, el racionalismo se orienta de nuevo hacia una eternidad pasada. Fiel a su hábito inveterado, el racionalismo se vuelve hacia los "principios", pensando que, una vez nombrada una abstracción, se está en posesión de una solución oracular.

La extraordinaria fecundidad de consecuencias para la vida que ofrece esta radical diferencia de visión, no aparecerá claramente hasta mis ulteriores conferencias. Terminaré ésta haciendo ver que la sublimidad del racionalismo no lo salva de la inanidad.

*

Si pedís a los racionalistas que, en vez de acusar al pragmatismo de rebajar la noción de verdad, os la definan por lo que *ellos entienden* por tal, obtendréis una de estas respuestas:

1ª La verdad es el sistema de proposiciones que

ofrecen la pretensión incondicional de ser reconocidas como válidas [1].

2ª Verdad es el nombre de todos aquellos juicios que nos hallamos en la obligación de llevar a cabo por una especie de deber imperativo [2].

La primera cosa que nos sorprende en tales definiciones es su enorme trivialidad. Absolutamente ciertas, desde luego, son también absolutamente insignificantes hasta que no se las considera pragmáticamente. ¿Qué habrá de entenderse aquí por "pretensión" y qué por "deber"? Indudablemente se está en lo firme al hablar de pretensiones por parte de la realidad, con la que ha de existir conformidad, y de obligaciones de nuestra parte con respecto a la conformidad, entendiendo aquéllas (pretensión y deber) como nombres sumarios para las razones concretas del porqué el pensar con arreglo a normas verdaderas es conveniente a los hombres mortales. Y es que sentimos tanto las pretensiones como las obligaciones, y las sentimos precisamente por las razones antedichas.

Pero los racionalistas que hablan de *pretensión* y *obligación, dicen expresamente que nada tienen que ver con nuestros intereses prácticos o razones personales.* Nuestras razones para la conformidad, dicen, son hechos psicológicos relativos a cada pensador y a los accidentes de su vida. Ellas son simplemente su prueba personal, pero no parte de la vida de la verdad misma. Esta vida transcurre en una dimensión puramente lógica o gnoseológica, distinta de la psicología, y sus pretensiones anteceden en el tiempo y exceden toda motivación personal. Aunque ni el hombre ni Dios comprobaran nunca la verdad, habría que definir la palabra como aquello que *debe* ser comprobado y reconocido.

---

[1] A. E. Taylor: *Philosophical Review*, XIV, pág. 298.

[2] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntniss*, capítulo sobre *Die Urtheilsnothwendigkeit.*

Nunca hubo más excelente ejemplo de idea abstraída de los hechos concretos de la experiencia y usada luego para negar y oponerse a aquello de que fuera abstraída.

Suelen abundar, sin embargo, ejemplos análogos en la filosofía y en la vida corriente. La "falacia sentimentalista" estriba en exaltar la justicia abstracta, la generosidad, la belleza, etc., y no reconocer estas cualidades cuando se tropieza con ellas en la calle, porque las circunstancias las hacen vulgares. Leo así, en la biografía de un eminente racionalista, editada privadamente: "Era extraño que con tal admiración por la belleza en abstracto, no tuviera mi hermano entusiasmo alguno por la arquitectura bella, los buenos cuadros o las flores". Y en casi la última obra filosófica que he leído hallo pasajes como el siguiente: "La justicia es ideal, solamente ideal. La razón concibe que debe existir, pero la experiencia hace ver que no... La verdad, que debe ser, no puede ser... La razón es deformada por la experiencia. Apenas la razón interviene, la experiencia se vuelve contra ella".

La falacia racionalista es aquí exactamente análoga a la sentimentalista. Una y otra extraen una cualidad de los hechos cenagosos de la experiencia y la encuentran tan pura una vez extraída, que la contrastan con todos y cada uno de sus ejemplos cenagosos, como si fuera de una naturaleza opuesta y más elevada. Tal es, sin embargo, *su* naturaleza; la naturaleza de las verdades que han de ser validadas y verificadas. Nuestra obligación de buscar la verdad es parte de nuestra obligación general de hacer lo que vale la pena. La retribución que aportan consigo las ideas verdaderas es la única razón de buscarlas. La misma, exactamente, que con respecto a la riqueza y la salud.

La verdad no formula otra clase de exigencias ni impone otra clase de deber que el que formulan e

imponen la riqueza y la salud. Todas estas pretensiones son condicionales: los beneficios concretos que ganamos es lo que llamamos el cumplimiento de un deber. En el caso de la verdad, las creencias falsas actúan a la larga tan perniciosamente como beneficiosamente actúan las creencias verdaderas. Tomada en abstracto, de la cualidad "verdadera" puede decirse que es absolutamente valiosa y de la "no verdadera" que es absolutamente condenable; la una puede ser denominada buena, la otra mala, incondicionalmente. Así, imperativamente debemos pensar lo verdadero, debemos rechazar lo falso.

Pero si consideramos literalmente toda esta abstracción y la oponemos a su terruño natal de la experiencia, véase la posición absurda en que nos habremos colocado.

No podremos dar paso alguno adelante en nuestro pensamiento real; pues ¿cuándo habremos de reconocer esta verdad y cuándo aquélla? El reconocimiento, ¿será en alta voz o silencioso?

Si a veces es ruidoso y a veces silencioso, ¿cuándo será de un modo o de otro? ¿Cuándo una verdad pasará a incorporarse al frío casillero de nuestra enciclopedia, y cuándo saldrá al combate? ¿Habré de estar repitiendo constantemente la verdad "dos veces dos hacen cuatro", a causa de su eterna pretensión al reconocimiento, o será en algunas ocasiones inadecuado? ¿Habrá mi pensamiento de demorarse día y noche en sus pecados y faltas porque los tengo realmente, o deberé ocultarlos e ignorarlos para no convertirme en un perpetuo y fastidioso penitente?

Es evidente que nuestra obligación de reconocer la verdad, lejos de ser incondicional, hállase sumamente condicionada. Cierto que la Verdad, en singular y con mayúscula, exige abstractamente ser reconocida; pero las verdades concretas en plural necesitan ser reconocidas sólo cuando su reconocimiento es conveniente. Siempre debe ser preferida la verdad

a la mentira cuando ambas se relacionan con una situación dada; pero cuando ni una ni otra lo están, la verdad no es más un deber que la mentira. Si se me pregunta qué hora es y yo contesto que vivo en el 95 de la calle de Irving, mi respuesta no dejará de ser cierta; pero no se comprenderá por qué tengo que darla; tanto montaría para el caso dar unas señas equivocadas.

Admitiendo, pues, que existen condiciones que limitan la aplicación del imperativo abstracto, *la consideración pragmatista de la verdad impónese a nosotros en toda su plenitud.* Se ve que nuestro deber de conformarnos a la realidad se halla fundado en una trama de conveniencias concretas.

Cuando Berkeley hubo explicado lo que la gente entiende por materia, se pensó que negaba la existencia de aquélla. Cuando Messrs. Schiller y Dewey explican ahora lo que la gente entiende por verdad, se les acusa de negar su existencia. Los críticos imputan a los pragmatistas la destrucción de todas las reglas objetivas, con lo que colocan al propio nivel la estupidez y la sabiduría. Fórmula favorita para describir las doctrinas de Mr. Schiller y la mía es decir que nosotros creemos que al considerar y tener como verdad cualquier cosa por el mero hecho de que nos plazca, habremos llenado todos los requisitos pragmatistas.

Dejo a vuestra consideración el juzgar si tal imputación es o no una evidente infamia. Atenido el pragmatista, más que nadie, a todo el cuerpo de verdades fundamentales acumuladas desde el pasado, por un lado, y por otro a las coacciones que sobre él ejerce el mundo de los sentidos, ¿quién, tan bien como él, siente la presión inmensa del control objetivo bajo el cual efectúa sus operaciones nuestro espíritu? Si alguien imagina que es laxa tal ley, dejad de someteros un solo día a su mandamiento, dice Emerson. Mucho se ha dicho del empleo de

la imaginación en la ciencia; tiempo es de recomendar también el empleo de un poco de imaginación en la filosofía. La voluntad de algunos de nuestros críticos de no hallar sino el más ridículo sentido en nuestros argumentos hace tan poco honor a su imaginación que apenas encuentro su igual en el panorama filosófico de nuestro tiempo. Si Schiller dice que la verdad es aquello que "sirve", repróchasele que limita la verificación al más bajo utilitarismo material. A Dewey, por decir que la verdad es aquello que "satisface", se le dice que subordina la verdad a lo placentero.

Nuestros críticos necesitan más imaginación de las realidades. Confieso que he tratado de forzar mi imaginación para encontrar el mejor significado posible a la concepción racionalista; pero, debo confesar que no lo he conseguido poco ni mucho. La noción de una realidad que nos exige "conformarnos" a ella, por el simple motivo de ser su pretensión "incondicional" o "trascendente", es algo en lo que no veo pies ni cabeza. Trato de imaginarme a mí mismo como la única realidad en el mundo y, luego, qué más "pretendería" si se me permitiera. De admitirse la posibilidad de mi pretensión de que de la nada surgiera un espíritu y se entretuviese en *copiarme,* hasta puedo imaginar lo que podría ser la copia; lo que no se me ocurre es el motivo que podría haber para ello. La ventaja que me reportaría el ser copiado, o la que podría reportar a tal espíritu el copiarme, si, como motivos de la pretensión se excluyen expresamente y en principio consecuencias ulteriores (como hacen nuestras autoridades racionalistas), es cosa que no atino a explicarme. Cuando sus admiradores lo llevaron al lugar del banquete en una silla de manos sin fondo, el irlandés del cuento declaró: "En verdad, si no fuera por el honor que supone, habría podido muy bien ir a pie". Así me sucede a mí en este caso: si no fuera por el honor que supone, podría

muy bien prescindir de la copia. Copiar es un modo genuino de conocer (el cual, por alguna extraña razón, parece que nuestros trascendentalistas contemporáneos dispútanse por repudiar); pero cuando vamos más allá del acto de copiar y recurrimos a las formas innominadas de conformidad que se han negado expresamente como copias, orientación, acomodación o cualquier otro proceso pragmáticamente definible, el *quid* de la "conformidad" reclamada hácese tan ininteligible como el porqué de ella. No cabiendo imaginar motivo ni contenido, resulta una abstracción absolutamente sin sentido [1].

Indudablemente, en este campo de la verdad son los pragmatistas y no los racionalistas los más genuinos defensores de la racionalidad del universo.

---

[1] No olvido que el profesor Rickert renunció hace ya algún tiempo a toda noción de una verdad basada en su conformidad con la realidad. Realidad, según él, es cuanto se conforma a la verdad, fundándose ésta únicamente en nuestro deber fundamental. Esta evasión fantástica, juntamente con la cándida confesión de fracaso expuesta por Mr. Joachim en su libro *The Nature of Truth,* paréceme señalar la bancarrota del racionalismo en este asunto. Rickert comprende parte de la posición pragmatista bajo la denominación de lo que él llama *Relativismus,* que no puedo entrar aquí a discutir. Baste decir que su argumentación al respecto es tan increíblemente débil que no parece corresponder al talento de su autor.

VII

PRAGMATISMO Y HUMANISMO

CONFERENCIA SÉPTIMA

PRAGMATISMO Y HUMANISMO

Lo que endurece el corazón de todo individuo a quien me acerco con el concepto de verdad bosquejado en mi conferencia anterior, es ese típico ídolo de la tribu, la noción de *la* Verdad, concebido como la respuesta única, determinada y completa al enigma único y fijo que se cree propuesto por el mundo. La tradición popular gusta de la respuesta oracular, que lo presenta así como un enigma del segundo orden, velando, más que revelando, lo que se supone contienen sus profundidades. Todas las sonoras palabras que se han dado como solución al enigma del mundo, tales como Dios, lo Uno, la Razón, la Ley, el Espíritu, la Materia, la Naturaleza, la Polaridad, el Proceso Dialéctico, la Idea, el Yo, la Superalma, deben a este papel oracular la admiración que los hombres les han prodigado. Los aficionados a la filosofía así como los profesionales se representan el universo como una especie curiosa de esfinge petrificada, cuyo atractivo para el hombre consiste en el persistente desafío a sus poderes de adivinación.

La Verdad: ¡qué ídolo perfecto del espíritu racionalista! En antigua carta de un amigo muy inteligente, muerto muy joven, leo estas palabras: "En todo: en ciencia, arte, moral, religión, *tiene* que haber un sistema verdadero y *otro* falso". ¡Qué propia es esta afirmación del entusiasmo de cierta época juvenil! A los veintiún años llegamos a abrigar semejante pretensión y esperamos hallar el sistema. Nunca se nos ocurre, ni aun pasados los años, que la cuestión

de lo que pueda ser *la* verdad no es una cuestión real (ya que no es relativa a condición alguna), ni el que la noción completa de *la* verdad sea una abstracción del hecho de las verdades, en plural, una simple frase sumaria y útil, como *el* idioma latino o *la* Ley.

Los jueces hablan a veces sobre la ley y los profesores sobre la lengua latina como entidades preexistentes a las decisiones o a las palabras y la sintaxis determinándolas inequívocamente y exigiendoles obediencia. Pero la más ligera reflexión nos hace ver que, en vez de ser principios de esta clase, tanto la ley como el latín no son sino meros resultados o efectos. Las distinciones entre lo legal y lo ilegal en la conducta o entre lo correcto y lo incorrecto en el lenguaje, se han desarrollado incidentalmente entre las interacciones de las experiencias humanas en detalle; no de otro modo se han desarrollado las distinciones entre lo falso y lo verdadero. La verdad se injerta en otra verdad previa, modificándola en su proceso, exactamente como un idioma se injerta en otro previo y la ley en otra ley anterior. Ante una ley previa y un caso nuevo, el juez las trenzará en una nueva ley. Frente a un idioma previo, aparecerán las rarezas, las jergas, las metáforas varias, agradables al oído de la gente, y ello dará lugar a un nuevo idioma. Frente a la verdad previa aparecerán los hechos recientes, ante los cuales nuestro espíritu hallará una nueva verdad.

Entretanto, sin embargo, pretendemos que lo eterno no se desarrolla; que la justicia, la gramática o la verdad únicas y previas simplemente iluminan y no se hacen. Pero imaginad a un joven en un juzgado administrando justicia con arreglo a su noción abstracta de "la" ley, o a un censor del lenguaje lanzando sobre los teatros con su idea de "la" lengua materna, o al profesor que comienza su con-

ferencia sobre el universo real con su noción racionalista de la Verdad con V mayúscula, ¿adelantarían algo? La verdad, la ley, el idioma se les escaparían al menor contacto con el hecho nuevo; porque estas cosas *se van haciendo* a medida que caminamos. Nuestros aciertos y desaciertos, prohibiciones, castigos, palabras, idiomas, creencias, son otras tantas creaciones nuevas que se van sumando al paso de la historia. Lejos de ser principios que anteceden y animan el proceso, la ley, el idioma, la verdad no son sino nombres abstractos de sus resultados.

Las leyes y los idiomas han, pues, de ser considerados como construcciones humanas. Mr. Schiller aplica la analogía a las creencias y propone el nombre de Humanismo a la doctrina de que, hasta un cierto punto indeterminable, nuestras verdades son también productos de elaboración humana. Humanos motivos son los que agudizan todas nuestras cuestiones; humanas satisfacciones resplandecen en todas nuestras respuestas; todas nuestras fórmulas tienen un sello humano. Tan inextricable es este elemento en los productos, que Mr. Schiller parece dejar abierta la cuestión de si existe alguna otra cosa. "El mundo, dice, es esencialmente ὕλη, es lo que lo hacemos. Nada se gana con definirlo por lo que fuera originariamente, o por lo que es sin nosotros; *es* lo que se hace de él. De aquí que... el mundo sea *plástico*" [1]. Añade que podemos conocer los límites de su plasticidad sólo intentándolo, y que debemos comenzar como si fuera totalmente plástico, actuando metódicamente con arreglo a tal presunción, deteniéndonos sólo cuando hallemos una oposición decisiva.

Esta es la extrema afirmación de la posición humanista, según Mr. Schiller, la que le ha expuesto a

---

[1] *Personal Idealism*, p. 60.

graves ataques; y, al salir a su defensa en esta conferencia, deseo insinuar previamente algunas observaciones.

Admite resueltamente Mr. Schiller la presencia de factores de resistencia en toda experiencia real de construcción de la verdad, los cuales ha de tener en cuenta la verdad especial recién construída y con los cuales tiene que "conformarse" forzosamente. Todas nuestras verdades son creencias sobre la "Realidad", y en ninguna creencia particular actúa la realidad como algo independiente o cosa *hallada,* no fabricada. Permítaseme que traiga a colación algo que dije en mi última conferencia a este propósito.

"La realidad" es, en general, aquello que las verdades han de tener en cuenta[1]; y la *primera parte* de la realidad, desde este punto de vista, es el flujo de nuestras sensaciones. Las sensaciones nos son impuestas, sin que sepamos de dónde vienen; casi no poseemos dominio alguno sobre su naturaleza, orden y cantidad. Las sensaciones no son verdaderas ni falsas; simplemente *son.* Lo que puede o no ser verdad es lo que nosotros decimos de ellas, los nombres que les damos, nuestras teorías sobre su origen, naturaleza y relaciones remotas.

La *segunda parte* de la realidad, como algo que nuestras creencias deben también dócilmente tener en cuenta, son las *relaciones* que se obtienen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestro espíritu. Esta parte se subdivide en dos sectores: 1°), las relaciones mudables y accidentales, como las de fecha y lugar; y 2°), las fijas y esenciales, porque están fundadas en la naturaleza interna de sus términos. Ambas suertes de relación son objeto de percepción inmediata. Ambas son "hechos". Pero es el

---

[1] Mr. Taylor, en sus *Elements of Metaphysics,* emplea esta excelente definición pragmática.

último género de hechos el que constituye el sector más importante de la realidad para nuestras teorías del conocimiento. Las relaciones internas son, pues, "eternas"; son percibidas siempre que se comparan sus términos sensibles, y a ellas ha de tomar en cuenta eternamente nuestro pensamiento, el llamado pensamiento lógico o matemático.

La *tercera parte* de la realidad, adicional a esas percepciones (aunque ampliamente basada sobre ellas), la constituyen las *verdades previas* que siempre tiene en cuenta toda nueva investigación. Esta tercera parte es factor mucho menos obstrusivo y suele terminar por dejar libre el paso. Al hablar de estas tres porciones de la realidad, como reguladoras en todo tiempo de la formación de nuestras creencias, desearía que se recordase lo que ya dejamos dicho.

Por fijos que puedan ser estos elementos de la realidad, todavía poseemos una cierta libertad en nuestro trato con ellos. Veamos lo que afecta a las sensaciones. Su existencia hállase fuera de nuestro dominio; pero depende de nuestros intereses el atenderlas, el advertirlas, el acentuarlas en nuestras conclusiones; y, según la acentuación recaiga aquí o acullá, serán diversas las formulaciones de la verdad resultante. Los mismos hechos los leemos diversamente: Waterloo, con los mismos detalles y pormenores, habla de "victoria" a un inglés y de "derrota" a un francés. Así también, para un filósofo optimista, el universo es victoria; para el pesimista, derrota.

Lo que decimos acerca de la realidad depende, pues, de la perspectiva en que la coloquemos. El *ello* es lo suyo propio; mas el *qué* depende del *cuál* y el cuál depende de *nosotros*. Las partes de la realidad correspondientes a la sensación y a la relación son mudas; no dicen absolutamente nada de sí mis-

mas. Nosotros somos los que tenemos que hablar por ellas. Este mutismo de las sensaciones es lo que ha inducido a intelectualistas como T. H. Green y E. Caird a expulsarlas casi de la esfera del reconocimiento filosófico; pero el pragmatismo no quiere ir tan lejos. Una sensación es algo así como el cliente que ha entregado su caso a un abogado, por lo que ha de estarse pasivamente escuchando en la sala de audiencias cuanto al abogado le convenga decir, agradable o no, sobre su asunto.

De aquí que hasta en el campo de la sensación ejerza nuestro espíritu una elección arbitraria. Con nuestras inclusiones y omisiones trazamos la extensión del campo; con nuestro empeño señalamos su primer plano y su fondo; por nuestra orden lo leemos en este o en aquel sentido. Recibimos, en suma, el bloque de mármol, pero tenemos que esculpir la estatua por nosotros mismos.

Esto aplícase igualmente a las partes "eternas" de la realidad; así barajamos nuestras percepciones de la relación intrínseca y las reordenamos libremente. Las leemos formando esta o aquella serie, las clasificamos de tal o cual modo, consideramos como más fundamental la que nos place, hasta que nuestras creencias sobre ellas forman esos cuerpos de verdad conocidos por lógica, geometría o aritmética, en todos y cada uno de los cuales la forma y el orden en que se vacía el conjunto es notoriamente obra humana.

Así, los hombres, sin decir nada de los *hechos* nuevos que añaden a la materia de la realidad mediante los actos de su propia vida, imprimen sus formas mentales en toda esa tercera parte de la realidad que denominé "verdades previas". Cada hora nos trae sus nuevos objetos de percepción, sus peculiares hechos de sensación y relación, que hemos de tomar en cuenta; pero el conjunto de

nuestras pasadas relaciones con tales hechos se encuentra ya acumulado en las verdades previas. Es sólo, por lo tanto, la más insignificante y reciente fracción de las dos partes de la realidad la que llega a nosotros sin el retoque humano; fracción que ha de ser inmediatamente humanizada, en el sentido de que habrá de redondearse, asimilarse, adaptarse a la masa también humanizada ya existente. De hecho, difícilmente podemos percibir una impresión sin preconcebir lo que las impresiones puedan ser.

Cuando hablamos de realidad "independiente" del pensamiento humano, nos parece, pues, una cosa muy difícil de hallar. Redúcese a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia y ha de ser aún denominado, o bien a alguna imaginada presencia aborigen en la experiencia, antes de que se haya suscitado creencia alguna sobre la experiencia, antes de que se haya aplicado concepción humana alguna. Lo absolutamente mudo y evanescente es el límite simplemente ideal de nuestro espíritu. Podemos vislumbrarla, pero nunca aprehenderla; lo que aprehendemos es siempre un sustituto de ella previamente peptonizado y cocido por el pensamiento humano para nuestro consumo. Diríamos que dondequiera la hallamos ha sido ya "contrahecha" *(faked)*. Esto es lo que quiere dar a entender Mr. Schiller cuando llama realidad independiente a una dócil y mera ὕλη, que *es* sólo para ser reconstruída por nosotros.

Tal es la creencia de Mr. Schiller acerca del núcleo sensible de la realidad, con la cual "topamos" (frase de Mr. Bradley), pero no poseemos. Aparentemente, esto recuerda la concepción kantiana; pero entre las categorías creadas antes que la naturaleza comenzase y las gradualmente formadas por sí mismas en presencia de la naturaleza, ábrese todo el

abismo que hay entre el racionalismo y el empirismo. Para un genuino "Kantianer", Schiller será siempre con respecto a Kant lo que un sátiro con respecto a Hiperión.

Otros pragmatistas pueden alcanzar más positivas creencias acerca del núcleo sensible de la realidad. Pueden pensar que la descubren en su naturaleza independiente al descortezar las sucesivas envolturas fabricadas por el hombre. Pueden inventar teorías en las que nos digan de dónde viene, y cuanto la atañe; y, *si funcionan satisfactoriamente, estas teorías serán verdaderas.* Los idealistas trascendentales dicen que no hay tal núcleo, pues la envoltura completa y final es la realidad y la verdad formando una sola y misma cosa. El escolasticismo todavía nos enseña que el núcleo es la "materia". El profesor Bergson, Heymans, Strong y otros creen en el núcleo e intentan valerosamente definirlo. Messrs. Dewey y Schiller lo consideran como un "límite". ¿Cuál será la más cierta de estas diversas explicaciones o de otras con ellas comparables, como no sea aquella que resulte la más satisfactoria? De una parte, estará la realidad; de otra, una explicación de ésta, que ha de demostrar que sea la mejor e inalterable. Si se demuestra la permanencia de la imposibilidad, la verdad de la explicación será absoluta. No puedo hallar en parte alguna otro contenido de la verdad que éste. Si los antipragmatistas poseen alguna otra explicación, ¡por Dios, que nos la den, que nos concedan acceso a ella!

No *existiendo* la realidad, sino sólo nuestra creencia *acerca* de ella, habrá de contener elementos humanos, pero éstos *conocerán* el elemento no humano en el único sentido en que puede existir el conocimiento de algo. ¿Son los ríos los que hacen las orillas o éstas los ríos? ¿Anda un hombre principalmente con su pierna derecha que con la izquierda?

Tan imposible como la respuesta a estas preguntas es acaso separar lo real de los factores humanos en el desarrollo de nuestra experiencia cognoscitiva.

¿Es paradójica la breve indicación expuesta de la posición humanística? En caso afirmativo, intentaré hacerla plausible con unos cuantos ejemplos que nos llevarán más derechamente a un mayor conocimiento de la cuestión.

Todo el mundo reconocerá el elemento humano en muchos objetos familiares. Concebimos una realidad dada de este modo o el otro para acomodarla a nuestro propósito, con lo que la realidad se somete pasivamente a tal concepción. Cabe tomar el número 27 como el cubo de 3, o como el producto de 3 por 9, o como 26 más 1, o 100 menos 73, y aun todavía de otros diversos modos, de los cuales cada uno es tan verdadero como los otros. Asimismo puede considerarse un tablero de ajedrez como cuadrados negros sobre un fondo blanco o como cuadrados blancos sobre un fondo negro, sin que una u otra concepción sea falsa.

Se puede considerar la adjunta figura como una estrella, como dos triángulos que se cruzan, como un exágono con apéndices añadidos a sus lados, como seis triángulos pequeños unidos por la base, etc., siendo todas estas cosas igualmente ciertas; lo sensible es que sobre el papel no resiste ninguna de ellas. Cabe decir de una línea que está orientada al Este o bien al Oeste, y la línea, *per se,* admite ambas descripciones sin rebelarse ante la contradicción.

Formamos grupos con las estrellas y los llamamos constelaciones, a lo que aquéllas han de someterse, aunque, de saberlo, algunas de ellas se sorprenderían quizás de la compañía que les otorgamos. Llamamos de modo diverso a la misma constelación, y

ninguno de ellos falso, sino todos ciertos por igual, porque todos son aplicables: la Osa Mayor, el Cazo, el Carro.

En todos estos casos hacemos humanamente una *adición* a alguna realidad sensible, realidad que tolera la adición. Todas las adiciones "convienen" con la realidad, se adaptan a ella, a la vez que la construyen. Ninguna de ellas es falsa; es el uso humano el que ha de decidir cuál de ellas ha de ser la *más* verdadera. Si es 27 el número de dólares que hallo en un armario en el que había dejado 28, serán 27 menos 1; si es 27 el número de pulgadas de la tabla que deseo añadir a mi aparador, será 26 más 1. Si quiero ennoblecer los cielos con las constelaciones que en él descubro, será *más adecuado* decir "la Osa Mayor" que "el Cazo". Mi amigo Frederick Myers se indignaba irónicamente por el nombre de utensilio de cocina dado por los estadounidenses a esta prodigiosa agrupación de estrellas.

¿Cómo denominar una cosa? La elección parece completamente arbitraria, porque disponemos todo, exactamente al modo que lo hacemos con las constelaciones, para satisfacer nuestros propósitos humanos. Para mí todo este "auditorio" es una cosa que unas veces está atenta y otras distraída. Como carece de utilidad por sus unidades individuales, no las tengo en cuenta. Lo mismo cabe decir de un "ejército" o de una "nación". Pero llamar "auditorio" a mis oyentes es un modo accidental de considerarlos. Las cosas permanentemente reales para mis oyentes son sus personas individuales. Para un anatomista tales personas no son sino organismos, y las cosas reales los órganos; los que, a su vez, apenas si tienen significado para el histólogo, que no se ocupará sino de las células constituyentes; y asimismo

las células nada significarán para el químico, que sólo tendrá en cuenta las moléculas.

Así, somos nosotros los que partimos el flujo de la realidad sensible en cosas, a voluntad nuestra; nosotros los que creamos los sujetos de nuestras proposiciones, tanto de las verdaderas como de las falsas.

Y creamos también los predicados. Muchos de los predicados de las cosas expresan sólo las relaciones de las cosas con nosotros y con nuestros sentimientos; predicados que, ciertamente, no son sino adiciones humanas. "César cruzó el Rubicón y fué una amenaza para la libertad de Roma", es un hecho histórico, y a la vez una plaga de nuestras escuelas por el uso que de él hacen los estudiantes en sus ejercicios escritos. El predicado añadido es tan verdadero con respecto a él como los primeros.

Adviértase, pues, cuán naturalmente se llega a los principios humanistas: no cabe suprimir la contribución humana. Nuestros sustantivos y adjetivos son todos bienes hereditarios humanizados, y en las teorías en que los ordenamos, el orden interior y la disposición son exclusivamente dictados por consideraciones humanas, una de las cuales es la congruencia intelectual. Las propias matemáticas y la lógica fermentan en reordenaciones humanas; la física, la astronomía y la biología siguen preferentemente sugestiones masivas. Nos lanzamos hacia adelante en el campo de la nueva experiencia con las creencias que nuestros antepasados y nosotros hemos ya construído; éstas determinan lo que observamos; lo que observamos determina lo que hacemos; y lo que hacemos determina, a su vez, lo que experimentamos. Así, pues, de una en otra cosa, aunque siga en pie el hecho bruto de que *hay* un flujo sensible, su *verdad* parece, desde el principio al fin, cosa principalmente creada por nosotros.

Inevitablemente, nosotros creamos el flujo. Pero

he aquí una cuestión subsidiaria: *¿Aumenta o disminuye* de valor con nuestras adiciones? ¿Son éstas *valiosas* o no? Supongamos un universo compuesto de siete estrellas y tres espectadores humanos y el crítico de éstos. Un testigo llamará a las estrellas "la Osa Mayor", otro "el Carro", un tercero "el Cazo". ¿Qué adición habrá hecho el mejor universo con el material estelar dado? Si fuese Frederick Myers el crítico en cuestión, seguramente que no vacilaría en recusar al testigo estadounidense.

Lotze hizo repetidas veces una profunda sugestión: admitimos muy simplemente, decía, una relación entre la realidad y nuestro espíritu que acaso sea la opuesta a la verdadera. La realidad, pensamos de modo natural, se yergue ya hecha y completa, y nuestro entendimiento sobreviene con el único y simple deber de describirla tal como ella es ya. Pero ¿es que nuestras descripciones, pregúntase Lotze, no son por sí mismas importantes adiciones a la realidad? Y aun puede hallarse en ellas la propia realidad, no ya con el propósito de reaparecer inalterada en nuestro conocimiento, sino para estimular nuestro espíritu a adiciones que realcen el valor total del universo. La sugestión de Lotze repítese en la frase del profesor Eucken: *die erhöhung des vorgefundenen daseins.*

Idéntica es nuestra concepción pragmatista. Tanto en nuestra vida cognoscitiva como en la activa, somos creadores. *Adicionamos,* tanto al sujeto como al predicado de la realidad. El mundo, maleable, espera recibir los últimos toques de nuestras manos. Como el reino de los cielos, sufre, voluntariamente, la violencia humana. El hombre *engendra* las verdades acerca de él.

Nadie puede negar que este papel aumenta nuestra dignidad y responsabilidad como seres pensantes. Para algunos hombres es ésta una noción inspiradora. El señor Papini, jefe del pragmatismo italiano,

fabrica sonoros ditirambos a la función divinamente creadora que aquélla descubre.

Hállase ahora patente en toda su extensión la importancia de la diferencia entre el pragmatismo y el racionalismo. El contraste esencial estriba en que para el racionalismo *la realidad está ya hecha y completa desde la eternidad, en tanto que para el pragmatismo está aún en formación y aguarda del futuro parte de su estructura.* De un lado, se ve el universo como absolutamente seguro; de otro, prosiguiendo sus aventuras.

Esta visión humanística nos lleva a más hondas aguas, por lo que nada de particular tiene que la aceche la incomprensión. Se le acusa de ser algo así como una doctrina del capricho. Mr. Bradley, por ejemplo, dice que el humanista, si entendiera su propia doctrina, tendría que "mantener como racional cualquier fin, por perverso que fuera, si alguien insistía en él personalmente, y cualquier idea, por loca que fuere, como la verdad, si así se le antojaba a alguien". La visión humanista de la "realidad" como algo resistente, aunque maleable, que, como una energía qué debe ser tenida en cuenta incesantemente (aunque no forzosamente *copiada),* controla nuestro pensamiento, es, por lo visto, difícil de entender por los novicios. Esta situación me recuerda otra análoga por la que pasé personalmente. Me refiero a un ensayo sobre el derecho a creer que escribí hace algún tiempo y que tuve la mala ocurrencia de titular la *Voluntad de creer.* Todas las críticas a una, desdeñando el contenido del ensayo, se ensañaron con el título. Me decían que psicológicamente era imposible, y moralmente inicuo; e irónicamente me propusieron como sustitutos la "voluntad de engañar" y la "voluntad de hacer creer".

La alternativa entre pragmatismo y racionalismo, en la forma en que ahora se nos presenta, ya no

es cuestión que ataña a la teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del universo mismo.

Por el lado pragmatista tenemos sólo una edición del universo, inacabada, creciente en toda suerte de lugares, sobre todo en aquellos en que actúan los seres pensantes.

Por el lado racionalista tenemos un universo en muchas ediciones, una real, el folio infinito, o edición de lujo, eternamente completa; y luego las varias ediciones finitas, llenas de erratas falseadas y mutiladas cada una a su manera.

Así, vuelven a nosotros las hipótesis metafísicas rivales del pluralismo y el monismo, al examen de cuyas diferencias dedicaré el resto de nuestra hora.

Diré primeramente que es imposible no ver en la preferencia por uno de estos lados una diferencia de temperamento. El espíritu racionalista, considerado radicalmente, es de naturaleza doctrinaria y autoritaria; siempre tiene en los labios la frase "*debe* ser". El cinturón de su universo ha de estar bien ajustado. El pragmatista radical, por su parte, sería como una especie de anarquista que camina felizmente a la buena de Dios. Si, como Diógenes, tuviese que vivir en un tonel, no se preocuparía de si los aros estaban flojos y las duelas dejaban entrar el sol.

Tengo para mí que la idea de este universo asistemático afecta a la mentalidad racionalista casi de la misma manera que podría hacerlo la "libertad de prensa" a un funcionario veterano de la censura rusa, o como la "ortografía simplificada" a una antigua maestra, o el enjambre de las sectas protestantes al espectador apostólico romano. Así, el pragmatismo aparece como algo tan invertebrado y falto de principios como el "oportunismo" en política al antiguo legitimista francés o al creyente fanático en el derecho divino del pueblo.

Para el pragmatismo pluralista, la verdad se des-

envuelve dentro de toda experiencia finita. Apóyanse unas en otras, pero el conjunto de ellas, de existir como tal, no se apoya en nada. Todos los "hogares" están en la experiencia finita, la que, como tal, carece de hogar propio. Nada, fuera del flujo, asegura su existencia. Sólo espera la salvación de sus intrínsecas promesas y potencias.

Para el racionalista esto representa un mundo vago, a la ventura en el espacio, sin tortugas ni elefantes en que afirmar sus pies. Es una serie de estrellas clavadas en el cielo sin centro de gravedad hacia el cual propender. Cierto que en otras esferas de la vida nos hemos acostumbrado a vivir en una situación de relativa inseguridad. La autoridad del "Estado" y la de una "ley moral" absoluta se han resuelto en expedientes y recursos, y la Santa Iglesia se ha resuelto en congregaciones y "locales" para reunirse. No ha ocurrido aún otro tanto en las aulas de filosofía. ¡Un universo con seres como nosotros contribuyendo a crear su verdad, un mundo entregado a *nuestros* oportunismos y nuestros juicios privados! El *home-rule* de Irlanda, comparado con esto, equivaldría a un Paraíso; tan poco aptos y preparados estamos para ello como podrían estarlo los filipinos para gobernarse a sí mismos [1]. Un mundo tal no sería *respetable* filosóficamente; sería, a los ojos de la mayoría de los profesores de filosofía, como un baúl sin cierre o un perro sin collar.

¿Qué es, entonces, lo que habría de mantener en cohesión este vago universo, según tales profesores?

Algo que mantenga la multiplicidad finita, que la vincule y fije, sin exponerla a accidentes; algo eterno e inalterable. Lo mudable en la experiencia ha de hallarse fundado sobre la inmutabilidad. Detrás de nuestro mundo *de facto,* nuestro mundo en acción,

[1] Recuérdese que cuando se escribió esto, hace casi cuarenta años, estaba aún bastante lejos la independencia irlandesa y la filipina. (N. del T.)

tiene que existir un duplicado fijo y previo *de jure,* con todo cuanto pueda acontecer en él ya en potencia: cada gota de sangre, el más mínimo detalle, señalado, marcado, sin posibilidad de variación. Las negativas que rondan nuestros ideales en este mundo, habrán también de ser negadas en lo absolutamente Real. Sólo esto es capaz de dar solidez al universo. Ésta es la profundidad en reposo. Nuestra vida se desarrolla en la superficie tormentosa, en la que, sin embargo, prenden muchas anclas, porque hallan fondo adecuado. Ésta es, con frase de Wordsworth, la "*eternal peace abiding at the heart of endless agitation*" ("la paz eterna que mora en el centro de la agitación infinita"); el "Uno" místico de Vivekananda, del que ya os hablé. Ésta es la Realidad, con R mayúscula, la que clama eternamente, en la que no cabe derrota. Ésta es la que los hombres de principios y, en general, todos aquellos a quienes llamé en mi primera conferencia "delicados" mentales, se creen obligados a postular.

He aquí exactamente lo que los "rudos" mentales de dicha conferencia se sienten movidos a considerar como culto perverso de la abstracción Los rudos mentales tienen su alfa y omega en los *hechos.* Detrás de los simples hechos fenoménicos, como acostumbraba a decir mi viejo amigo Chauncey Wright, el gran empirista de los tiempos de mi junventud en Harvard, no hay *nada.* Cuando un racionalista insiste en que detrás o debajo de los hechos hallase el *fundamento* de los hechos, la *posibilidad* de los hechos, el empirista más rudo le acusa de tomar el simple nombre y naturaleza de un hecho agitándolo detrás del hecho como un ente doble que lo hace posible. Notoria es la frecuente invocación de tales fundamentos supuestos. En una operación quirúrgica oí a un espectador preguntar a uno de los médicos por qué el paciente respiraba tan profundamente. "Porque el éter es un excitante respiratorio",

contestó el doctor. "¡Ah, ya!", repuso el interpelante, como si le hubiera satisfecho la explicación. Pero esto es lo mismo que decir que el cianuro de potasio mata porque es un veneno, o que hace tanto frío esta noche porque estamos en invierno, o que tenemos cinco dedos porque somos pentadáctilos. Éstos no son sino nombres para los hechos, tomados de los propios hechos, y luego considerados como previos y explicativos. La noción del delicado mental acerca de una realidad absoluta está, según el rudo mental, forjada con arreglo a este patrón. No es sino el nombre con que compendiamos toda la masa dispersa de fenómenos, considerada como si fuera un ente distinto, a la vez uno y previo.

Los hombres consideran las cosas de modo muy diferente. Este mundo en que vivimos existe difundido y distribuído en lotes indefinidamente numerosos, coherentes en toda suerte de modos y grados; y el rudo mental está perfectamente dispuesto a mantenerlos con arreglo a esta tasación, porque ellos pueden acomodarse a tal especie de mundo, ya que su temperamento se adapta a su inseguridad. No así el bando del delicado mental, que tiene que respaldar el mundo en que hemos nacido con "otro mejor", en el que "cada uno" forme un todo y el "todo" un uno que lógicamente presuponga, implique y asegure todos los "cadas" sin excepción.

Como pragmatistas, ¿habremos de ser radicalmente rudos mentales o hemos de considerar la edición absoluta del mundo como una hipótesis legítima? Ciertamente lo es, puesto que resulta pensable, bien la consideremos en su forma abstracta o en la concreta.

Entiendo por forma abstracta, en este caso, el ponerla detrás de nuestra vida finita, la misma que colocamos la palabra "invierno" detrás de la noche fría. "Invierno' es el nombre único para cierto número de días que hallamos caracterizados general-

mente por el tiempo frío, aunque a decir verdad no garantiza nada en tal sentido, ya que el termómetro puede acusar mañana una temperatura primaveral. Sin embargo, la palabra es útil para lanzarse con ella en la corriente de nuestra experiencia. Ella impide ciertas probabilidades y determina otras: así, por ejemplo, habrá que guardar el sombrero de paja y sacar el abrigo. Es un resumen de las cosas que se esperan. Da nombre a una parte de los hábitos de la naturaleza y nos deja dispuestos para su continuación. Es un instrumento definido, que se obtiene en la experiencia, una realidad conceptual de la que hemos de tomar nota y que nos vuelve a las realidades sensibles. El pragmatista será la última persona en negar la realidad de tales abstracciones, que no son sino experiencia fundamentada.

Pero tomar la edición absoluta del mundo concretamente significa una hipótesis diferente. Los racionalistas la toman concretamente y la *oponen* a las ediciones finitas del mundo; le dan a éste un carácter especial, considerándolo perfecto, terminado. Cuando es conocido lo es junto con todo lo demás; aquí, en cambio, donde reina la ignorancia, es muy distinto. Si tenemos necesidades, éstas se hallan atendidas. Aquí todo es proceso; aquel mundo, en cambio, es independiente del tiempo. Las posibilidades se obtienen en nuestro mundo. En el mundo absoluto, en el que todo lo que *no es,* es imposible de toda eternidad, y todo lo que *es,* es necesario, la categoría de posibilidad carece de aplicación. En este mundo los crímenes y los horrores se lamentan; en aquel otro mundo totalizado, no se da el pesar, "pues la existencia del mal en el orden temporal es precisamente la condición de perfección del orden eterno".

Una vez más cabe advertir cómo una y otra hipótesis son legítimas a los ojos del pragmatista, pues ambas tienen sus usos. Abstractamente, o con-

siderada como la palabra "invierno", a modo de memorándum de la experiencia pasada que nos orienta hacia el futuro, es indispensable la noción del mundo absoluto. Considerada en concreto, es también indispensable, al menos para ciertos espíritus, pues los orienta religiosamente, es algo que puede cambiar sus vidas y, cambiando sus vidas, cambiar cuanto en el orden exterior dependa de ellos.

No podemos, por lo tanto, asociarnos sistemáticamente a los rudos mentales cuando rechazan toda noción de un mundo más allá de nuestra experiencia finita. Una incomprensión del pragmatismo es el identificarlo con la ruda mentalidad positivista, el suponer que menosprecia toda noción racionalista, como simple jerigonza y aspaviento, que gusta de la anarquía intelectual como tal y prefiere una especie de mundo de lobos desatados y fieros y sin un amo o un collar que los sujete a cualquier producto filosófico universitario. He hablado tanto en estas conferencias contra las formas superdelicadas del racionalismo, que, a este respecto, no me extrañaría cierta interpretación errónea, pero confieso que me sorprende el haberla encontrado en tal grado en este auditorio, pues he defendido simultáneamente las hipótesis racionalistas, en cuanto ellas pueden volver a orientarnos fructuosamente dentro de la experiencia.

Así, por ejemplo, he recibido esta mañana una tarjeta postal donde me hacen esta pregunta: "¿Es el pragmatista necesariamente materialista y agnóstico?" Y un antiguo amigo, que debe conocerme bastante, me acusa en carta particular de que con el pragmatismo que predico se cierran las amplias visiones metafísicas, y se nos condena al naturalismo más *terre à terre*. Permitidme que os lea algunos pasajes de la carta:

"Me parece—escribe mi amigo— que la objeción pragmatista al pragmatismo está en el hecho de que

podría acentuar la estrechez de los espíritus estrechos. Rechazar, como usted pide que se rechacen, lo afectado y lo vago es, desde luego, estimulante. Pero, aunque es saludable y excelente decir que se debe ser responsable de las consecuencias inmediatas de las palabras y pensamientos propios, no admito que se me prive del placer y la ventaja de considerar también las consecuencias más lejanas, y la tendencia del pragmatismo es a negar este privilegio.

"En suma, tengo para mí que las limitaciones, o mejor, los peligros de la tendencia pragmatista, son análogos a los que acechan a los secuaces irreflexivos de las "ciencias naturales". La Física y la Química son eminentemente pragmáticas, y muchos de sus devotos regodéanse satisfechos con los datos que les aportan sus pesos y medidas, y sienten infinita compasión y menosprecio por todos los investigadores de la filosofía y la metafísica. Y claro está que todo puede ser expresado —de cierta manera y "teóricamente"— en términos de química y física, es decir, *todo, excepto el principio vital del conjunto,* que, según dicen, carecería de uso pragmático, puesto que no tiene sentido... para *ellos.* En cuanto a mí, me niego a dejarme convencer de que no podemos pasar más allá del obvio pluralismo del naturalista y del pragmatista, a una unidad lógica sin interés para ellos."

¿Cómo es posible tal concepción del pragmatismo por el que he venido abogando después de mi primera y segunda conferencia? Desde el primer momento lo he presentado como un mediador entre el espíritu rudo y el delicado. Si la noción de un mundo *ante rem,* bien tomada en abstracto como la palabra invierno, o concretamente como la hipótesis de un Absoluto, puede ofrecer cualesquiera consecuencias para nuestra vida, tendrá un significado. Si el significado surte efecto, habrá en el pragmatismo

alguna verdad digna de ser conservada a través de todas las reformulaciones posibles.

La hipótesis absolutista de que la perfección es eterna, prístina y perfectamente real, tiene un significado perfectamente definido y actúa religiosamente. Examinar cómo se verifica esto será el objeto de mi próxima y última conferencia.

VIII

PRAGMATISMO Y RELIGIÓN

CONFERENCIA OCTAVA

PRAGMATISMO Y RELIGIÓN

AL TERMINAR la anterior conferencia hube de recordar lo que en la primera dije cuando contrapuse el espíritu rudo al delicado, recomendando seguidamente el pragmatismo como mediador. El espíritu rudo rechaza positivamente la hipótesis del espíritu delicado: la de una edición perfecta y eterna del universo coexistente con nuestra experiencia finita.

Según los preceptos pragmatistas no cabría rechazar hipótesis alguna si de ella se deducen consecuencias útiles para la vida. Las concepciones universales, como cosas que tener en cuenta, pueden ser tan reales para el pragmatismo como las sensaciones particulares. Carecerán, seguramente, de significación y de realidad si carecen de utilidad; pero, si tienen alguna aplicación tendrán también una significación equivalente, la cual será verdadera si la aplicación conviene a otras cosas útiles a la vida.

Ahora bien; la utilidad de lo Absoluto ha sido demostrada por todo el curso de la historia religiosa de los hombres. Los brazos eternos están debajo. Recuérdese el uso que hacía Vivekananda del *Atman,* uso, no ciertamente científico, puesto que no cabe hacer deducciones particulares de él; pero sí, a la vez, espiritual y emocional.

Como siempre es mejor discutir las cosas mediante el auxilio de ejemplos concretos, leeré a este propósito unos versos de Walt Whitman que llevan por título *¡A ti! (To you),* es decir, al lector o al oyente.

Whoever you are, now I place my hand upon you
that you be my poem;
I whisper with my lips close to your ear,
I have loved many men and women and men, but
I love none better than you.

O I have been dilatory and dumb;
I should have made my way to you long ago;
I should have blabbed nothing but you, I should
have chanted nothing but you.

I will leave all and come and make the hymns
of you;
None have understood you, but I understand you;
None have done justice to you — you have not
done justice to yourself;
None but have found you imperfect — I only find
no imperfection in you.

O I could sing such glories and grandeurs about you;
You have not known what you are — you have
slumbered upon yourself all your life;
What you have done returns already in mockeries.

But the mockeries are not you;
Underneath them and within them, I see you lurk;
I pursue you where none else has pursued you.
Silence, the desk, the flippant expression, the night,
the accustomed routine, if these conceal you from
others, or from yourself, they do not conceal you
from me;
The shaved face, the unsteady eye, the impure com-
plexion, if these balk others, they do not balk me;
The pert apparel, the deformed attitude, drunken-
ness, greed, premature death, all these I part
aside.

There is no endowment in man or woman that is not tallied in you;
There is no virtue, no beauty, in man or woman, but as good is in you;
No pluck nor endurance in others, but as good is in you;
No pleasure waiting for others, but an equal pleasure waits for you.

Whoever you are! claim your own at any hazard!
These shows of the east and west are tame, compared with you;
These inmense meadows — these interminable rivers — you are inmense and interminable as they;
You are he or she who is master or mistress over them,
Master or mistress in your own right over Nature, elements, pain, passion, dissolution.

The hopples fall from your ankles — you find an unfailing sufficiency;
Old or young, male or female, rude, low, rejected by the rest whatever you are promulges itself;
Through birth, life, death, burial, the means are provided, nothing is scanted;
Through angers, losses, ambition, ignorance, ennui, what you are picks its way[1].

---

[1] "Quienquiera que seas, yo pongo mi mano sobre ti, que eres mi poema; — a tu oído mis labios susurran; — muchos hombres y mujeres he querido, pero a ninguno quiero ya como a ti.

"¡Ah!, mucho he tardado y permanecido en silencio; — hace tiempo que debería haberte buscado; — sólo contigo debería haber charlado, sólo a ti debería haber cantado.

"Pero ahora lo dejaré todo y cantaré tus himnos; — nadie te ha comprendido, pero yo sí te comprendo; — nadie te hizo justicia: ni tú mismo te hiciste justicia; — nadie que no te hallara imperfecto: yo soy el único que no halla en ti imperfección alguna.

"¡Ah, qué esplendores y grandezas no podría cantar yo

Poema, en verdad, delicado y conmovedor, y útil también, cualquiera que sea el modo en que se le considere.

Uno es el modo monista, místico, de la pura emoción cósmica. Las glorias y grandezas son absolutamente vuestras, aun en medio de vuestras mutilaciones. Cualquier cosa que pueda aconteceros, por adversa que sea, internamente estáis siempre a salvo. Apoyaos sobre el verdadero principio de nuestro ser: he aquí la famosa vía del quietismo, del indiferentismo, al que sus detractores llaman un opio espiritual. Sin embargo, el pragmatismo ha de respetar esta vía, pues tiene su vindicación histórica.

---

de ti! — Tú no supiste nunca lo que eres: tú no te viste jamás; — cuanto hiciste fué objeto de burlas.

"Pero las burlas no eres tú; — en ellas y bajo ellas yo te veo agazapado; — yo te busco donde a nadie aún se le ocurrió buscarte. — El silencio, el mostrador, la expresión petulante, la noche, la rutina cotidiana: si todas estas cosas te ocultan a los demás, a mí no te ocultan; — el rostro afeitado, la mirada insegura, la tez ruda: si esto repele a los demás, a mí no me repele; — el traje desaliñado, el ademán grosero, la embriaguez, la gula, la muerte prematura: nada de ello me importa.

"No hay gracia ni don en hombre o mujer que no pueda ser tuyo; — no hay virtud ni belleza, en hombre o mujer, que no exista en ti; — ni valor ni constancia que tú no tengas; — ni a ninguno aguarda placer o alegría que no te aguarde también a ti.

"¡Quienquiera que seas: reclama al fin lo que es tuyo! — Esas pompas de la aurora y el poniente son pálidas comparadas contigo; — esas inmensas praderas, esos ríos interminables, no son más inmensos ni interminables que tú; — tú, hombre o mujer, eres dueño y señor de todo ello, — señor por derecho propio de la naturaleza, los elementos, el dolor, el amor y la muerte.

"Las trabas caen de tus tobillos: libre y dueño de ti eres. — Joven o viejo, macho o hembra, tosco, vil, rechazado por los demás: lo que hay en ti, se proclama a sí mismo; — el nacimiento, la vida, la muerte, el sepulcro te ofrecen sus riquezas, nada te es regateado; — a través de la ira, el desaliento, la ambición, la ignorancia, el hastío, lo que hay en ti encuentra su camino."

El pragmatismo advierte también otro modo de respetarlo, y es siguiendo el modo pluralista de interpretar el poema. El glorificado *tú,* cantado en el himno que precede, puede significar nuestras mejores posibilidades tomadas fenoménicamente, o bien los efectos redentores hasta de vuestros fracasos, sobre vosotros mismos o sobre otros. Puede significar vuestra lealtad a las posibilidades de otros seres a quienes admiráis y amáis a tal punto que aceptáis resignados vuestra vida miserable, porque es la compañera de esa gloria. Podéis por lo menos apreciar, aplaudir, escuchar un mundo tan magnífico. Olvidar lo bajo que hay en vosotros, pensar sólo en lo alto. Identificad vuestra vida con esto; luego, a través de anhelos, tristezas, ambiciones, ignorancias y tedios, el yo que os hayáis forjado vosotros mismos, encontrará su camino.

Cualquiera que sea el modo en que consideremos el poema, estimula nuestra fidelidad hacia nosotros mismos. Ambos modos satisfacen, ambos santifican el desarrollo humano. Ambos modos pintan el retrato del *tú* sobre un fondo dorado. Pero el fondo del primer modo es el Uno estático, mientras el segundo modo significa los posibles en plural, posibles genuinos, y tiene toda la inquietud de aquella concepción.

Cualquiera de ambos modos de leer el poema es noble en verdad; pero evidentemente el modo pluralista cuadra mejor al temperamento pragmatista, porque sugiere inmediatamente un número infinitamente mayor de pormenores de futura experiencia a nuestro espíritu. Él pone en función en nosotros actividades definidas. Aunque este segundo modo parezca prosaico y terrestre en comparación con el primero, nadie podrá acusarlo de grosería espiritual en un sentido brutal del término. Pero si, como pragmatistas, hubierais de defender positivamente el modo segundo *contra* el primero, lo más probable es

que fuerais mal interpetados. Seríais acusados de negar concepciones más nobles y de aliaros con la mentalidad ruda en el peor sentido.

Recuérdese la carta que un oyente me envió y de la que leí algunos pasajes en la conferencia anterior. Voy a leer ahora otros, en los que, como en aquéllos, adviértese cuán vagamente son apreciadas las alternativas que se ofrecen ante nosotros, vaguedad que considero muy generalizada.

"Creo —escribe mi amigo y corresponsal— en el pluralismo; creo que, en nuestra busca de la verdad, no hacemos sino saltar de uno en otro témpano flotante sobre un mar infinito, y que, mediante cada uno de nuestros actos, hacemos posibles nuevas verdades e imposibles otras antiguas; creo que a cada hombre atañe mejorar el universo, y que cuanto él no haga quedará sin hacer.

"Pero si, al propio tiempo, me avengo a admitir que mis hijos sean enfermos incurables y sufran (lo que, por otra parte, no es el caso), y yo un tanto estúpido, aunque no tanto que no pueda advertir mi estupidez, es sólo con una condición, a saber: que por la construcción, en la imaginación y por la razón, de una unidad *racional de todas las cosas,* pueda concebir mis actos, mis pensamientos y mis inquietudes como *suplementados por todos los demás fenómenos del mundo, y como formando —así suplementados— un esquema que apruebo y adopto como mío;* y, por mi parte, me niego a admitir que no nos sea posible mirar más allá del obvio pluralismo del naturalista y del pragmatista, hacia una unidad lógica en la que éstos no creen ni se interesan.

Semejante expresión delicada de fe personal reconforta el corazón del oyente. No descubre, sin embargo, su *divisa* filosófica. ¿Es que se inclina en favor de la interpretación monista del poema del mundo o en pro de la pluralista? Sus inquietudes se calman *cuando son así suplementadas,* esto es: su-

plementadas por todos los remedios que *los demás fenómenos* pueden aportar. Claramente adviértese aquí que mi corresponsal afronta los hechos particulares de la experiencia, que interpreta de modo meliorista-pluralista.

Pero, al propio tiempo, no se desliga de la tradición. Habla de lo que él llama la *unidad* racional de las cosas, cuando lo que realmente quiere significar es su posible *unificación* empírica. Supone al mismo tiempo que el pragmatista, porque critica el Uno abstracto del racionalismo, se halla privado del consuelo de creer en las salvadoras posibilidades de la mayoría de los hombres. No acierta, en suma, a distinguir entre considerar la perfección del mundo como un principio necesario y considerarlo sólo como un posible *terminus ad quem.*

Considero al autor de la carta como un pragmatista genuino, aunque no creo que él se dé cuenta de ello. Se me antoja que pertenece a la legión de aficionados a la filosofía a que hube de aludir en mi primera conferencia, partidarios de conciliar todas las cosas buenas, sin pensar si realmente son conciliables entre sí. La "unidad racional de todas las cosas" es una fórmula tan fortificante que la admite a ojos cerrados y acusa abstractamente al pluralismo de chocar con ella (pues no cabe duda que los nombres chocan), aunque concretamente quiera en realidad significar con aquélla un mundo mejorado y unificado pragmáticamente. La mayoría de nosotros permanece en esta esencial vaguedad, y bueno es que así sea; pero, en interés de la claridad de entendimiento, conviene esclarecer bien este punto religioso, que trataré de enfocar ahora con un poco más de precisión.

¿Se ha de tomar monística o pluralísticamente este *tú de los tús,* este mundo absolutamente real, esta unidad que proporciona la inspiración moral y entraña el valor religioso? ¿Está dicha unidad *ante*

rem o *in rebus?* ¿Se trata de un principio o de un fin, de un absoluto o un fundamental, de un primero o un último? ¿Nos hace mirar hacia adelante o hacia atrás? Vale la pena de no amalgamar ambos, pues, si se analizan, se verá que decididamente tienen distintos significados para la vida.

Adviértase que todo el dilema gira prácticamente en torno a la noción de las posibilidades del mundo. Intelectualmente, el racionalismo invoca su absoluto principio de unidad como fundamento de la posibilidad de los hechos múltiples. Emocionalmente, lo considera como continente y limitador de posibilidades, como garantía de que la conclusión será buena. Considerado de este modo, lo Absoluto hace ciertas todas las cosas que son buenas e imposibles las malas (en lo eterno) y puede decirse que transmuta la categoría entera de posibilidad en categorías más seguras. Adviértese en este punto que la gran diferencia religiosa radica entre los hombres que insisten en que el mundo *tiene que ser y será* salvado, y aquellos otros que se contentan con creer que *puede ser salvado.* Todo el choque de la religión empirista con la racionalista está, pues, en la validez de esta posibilidad. Por lo tanto, es necesario empezar por enfocar tal palabra. ¿Cuál puede ser el significado definido de la palabra "posible"? Para quien no reflexiona, significa una especie de tercer estado del ser, más real que la no existencia, un reino crepuscular, en estado híbrido, un limbo, al cual y fuera del cual se hacen pasar de vez en cuando las realidades.

Tal concepción es, desde luego, muy vaga y poco satisfactoria. Aquí, como en todo, el único modo de extraer el sentido de un término es emplear el método pragmatista. Cuando decís que una cosa es posible, ¿qué diferencia establecéis? Por lo menos, una: que podéis contradecir a *quienquiera* que la considere imposible, real o necesaria.

Pero estos privilegios de contradicción no tienen mayor importancia. Cuando decís que una cosa es posible, ¿no establecéis por ello una diferencia ulterior en términos de hecho real? Cuando menos establece la diferencia negativa de que, si la afirmación fuese cierta, *nada existente habría capaz de evitar* la cosa posible. La ausencia de fundamentos reales de interferencia, puede así decirse que hace las cosas *no imposibles:* por lo tanto, posibles en un sentido *simple* o *abstracto.*

Pero la mayoría de los posibles no son abstractos, sino concretamente fundados, o bien fundados, como solemos decir. ¿Qué significa, pues, esto pragmáticamente? Significa, no sólo que no existen condiciones preventivas actuales, sino que se dan aquí realmente algunas de las condiciones de producción de la cosa posible. Así, un pollo concretamente posible significa: 1) que la idea de pollo no contiene contradicción esencial en sí misma; 2) que no hay cerca ningún muchacho ni zorra ni otra clase de enemigos, y 3) que existe a lo menos un huevo real. El pollo posible significa un huevo real, además de una gallina empolladora, o una máquina incubadora, o lo que fuere. A medida que las condiciones reales se van completando, el pollo se torna una posibilidad cada vez más y mejor fundada. Y cuando las condiciones se completan, cesa de ser una posibilidad para convertirse en un hecho real.

Apliquemos esta noción a la salvación del mundo. ¿Qué quiere decir, pragmáticamente, que esto es posible? Que algunas de las condiciones de la liberación del mundo existen realmente. Cuantas más de ellas existan, menor será el número de las condiciones preventivas que salgan al paso, mejor fundada la posibilidad de la salvación y más probable el hecho de la liberación. Y basta, como ojeada preliminar a la posibilidad.

Ahora bien: sería contradictorio con el espíritu

mismo de la vida afirmar que nuestro espíritu tiene que ser indiferente y neutral en cuestiones como la de la salvación del mundo. Todo el que se tenga por neutral en este punto, se rebaja a sí mismo al grado de un tonto y de un mentiroso. Todos deseamos reducir a su mínimo la inseguridad del universo; y somos y debemos considerarnos desdichados al considerarlo expuesto a toda suerte de enemigos y a todo vendaval destructor de la vida. Sin embargo, hay desdichados para quienes es imposible la salvación del mundo; su doctrina se conoce con el nombre de pesimismo.

El optimismo, en cambio, sería la doctrina que tiene por inevitable la salvación del mundo.

Entre ambos, hállase lo que podría ser denominado el meliorismo, aunque hasta aquí ha figurado menos como doctrina que como actitud en las cuestiones humanas. El optimismo ha sido siempre la doctrina reinante en la filosofía europea. El pesimismo fué introducido recientemente por Schopenhauer y tiene aún pocos defensores sistemáticos. El meliorismo no considera la salvación necesaria, ni imposible, sino como una posibilidad, que se hace tanto más probable cuanto más numerosas llegan a ser las condiciones reales de salvación.

Es evidente que el pragmatismo tiene que inclinarse hacia el meliorismo. Algunas condiciones relativas a la salvación del mundo existen realmente, hecho al que no se puede cerrar los ojos; y, de presentarse las condiciones restantes, la salvación sería un hecho. Los términos que empleo aquí son indudablemente muy esquemáticos. Podéis interpretar la palabra "salvación" como gustéis, y considerarla un fenómeno tan difuso y extendido o tan crítico e integral como os plazca.

Piense cualquiera de mis oyentes en los ideales que acaricia, y por los que quiere vivir y luchar. Cada uno de estos ideales, una vez realizado, será só-

lo un momento en la salvación del mundo. Pero estos ideales particulares no son meras posibilidades abstractas, pues tienen su fundamento; están fundadas, son posibilidades *vivas,* puesto que nosotros somos sus campeones vivos y su garantía, y, de presentarse y sumarse las condiciones complementarias por sí mismas, nuestros ideales se convertirán en cosas reales. Pero ¿cuáles son las condiciones complementarias? En primer término, un compuesto de cosas que habrán de darnos en la plenitud del tiempo una posibilidad, una brecha por la cual podamos lanzarnos; y, finalmente, *nuestro acto.*

¿Es que nuestro acto *crea* la salvación del mundo por el simple hecho de abrirse paso por sí mismo, de lanzarse a través de la brecha? ¿No creará él, si no toda la salvación, al menos parte tan considerable de ella que abarque la extensión del mundo?

Aquí cojo al toro por las astas, y a pesar de toda la grey de racionalistas y monistas, cualquiera que sea su rótulo, pregunto: *¿por qué no?* Nuestros actos, nuestras crisis, en que al parecer nos hacemos y desarrollamos, son las partes del mundo que tenemos más cerca, las partes de que tenemos un conocimiento más íntimo y completo. ¿Por qué no hemos de aceptarlas en su valor nominal? ¿Por qué no han de ser las crisis reales y de crecimiento del mundo que parecen ser? ¿Por qué no los talleres del ser, en los que percibimos el hecho en su formación, de manera que en parte alguna podría el mundo desenvolverse de otro modo que éste?

Se dirá que es irracional. ¿Cómo puede darse el nuevo ser en partículas y, además, en zonas o partes que se sumen o permanezcan independientes del resto, a su capricho? ¿Debe forzosamente existir una razón para nuestros actos, y dónde, en último término, podrá buscarse alguna razón si no es en la presión material o la compulsión lógica de la naturaleza total del mundo? No puede haber, sea donde fuere,

sino un agente real de desarrollo, o de aparente desarrollo, y este agente es el propio mundo integral. Puede haberse desarrollado todo él, de existir desarrollo; pero el desarrollo de partes aisladas *per se* sería irracional.

Si se habla de racionalidad y de razón para las cosas y se insiste en que pueden darse en zonas, ¿qué *género* de razón puede haber, en fin de cuentas, para que algo acontezca? Invocad la lógica, la necesidad, las categorías, lo Absoluto y el contenido entero de toda la fábrica filosófica que se os antoje: la única razón *real* que se me ocurre de que pueda suceder algo es la de que haya *alguien que quiera que ello exista.* Es *requerida*... requerida, quizás, para satisfacer a una fracción, por insignificante que sea, de la masa del mundo. Ésta es, ciertamente, una *razón viva;* y las causas materiales y las necesidades lógicas no son, comparadas con ella, sino cosas espectrales.

En suma, el único mundo completamente racional sería el mundo de la varita mágica, el mundo de la telepatía, en el que todo deseo cúmplese instantáneamente, sin tener que considerar o apaciguar fuerzas intermediarias. Éste es el mundo de lo Absoluto. Hace que el mundo fenoménico sea, y este mundo *es* exactamente como lo deseó, sin necesidad de otra condición. En nuestro mundo, los deseos del individuo son solamente una condición; hay otros individuos con otros deseos a los que hay que atender primero. Así, el ser se desenvuelve en medio de toda suerte de resistencias en este mundo de lo múltiple y, de transacción en transacción, sólo llega a organizarse gradualmente en lo que pudiera llamarse secundariamente forma racional. Al tipo de organización mágico se llega sólo en algunos sectores de la vida. Queremos agua, y abrimos el grifo; queremos una fotografía, y oprimimos el resorte de una máquina fotográfica; queremos enterarnos de algo, y telefoneamos; queremos viajar, y com-

pramos un billete. En estos casos y otros semejantes, apenas si necesitamos otra cosa que querer; el mundo hállase racionalmente organizado para efectuar el resto.

Pero esto que digo no es sino una digresión o paréntesis sobre la racionalidad. Lo que examinábamos era la idea de un mundo que se desarrolla, no íntegramente, sino a trozos, por las contribuciones de sus varias partes. Tómese la hipótesis seriamente, como una cosa viva. Supóngase que el autor del mundo nos presentara el caso antes de la creación, diciéndonos: "Voy a hacer un mundo, no ciertamente para ser salvado, sino un mundo cuya perfección sea meramente condicional, y la condición será que cada uno de sus agentes lo haga "lo mejor que pueda"; os ofrezco la oportunidad de vivir en tal mundo, cuya seguridad, como veis, carece de garantía. Es realmente una aventura, con su correspondiente peligro real, que puede ser vencido. Es un plan social de genuina labor cooperativa por realizar. ¿Os gusta? ¿Os confiaréis y prestaréis vuestra confianza a cuantos con vosotros afronten el riesgo?"

Una oferta de participación en tal mundo, pensando seriamente, ¿podría ser rechazada, por consideraciones de inseguridad? ¿Diríais que antes que ser una parte de un universo tan fundamentalmente pluralista e irracional preferís recaer en el sueño de la nada de que os había despertado la voz tentadora?

Por supuesto, si estáis normalmente constituídos, no haríais semejante cosa. Hay en la mayoría de nosotros un sano poder espiritual que se ajustaría a semejante universo; y aceptaríamos la oferta: *Top! und schlag auf schlag!* Tal mundo no sería diferente de aquel en que habitamos; la lealtad a nuestra vieja nodriza la Naturaleza nos impediría decir que no, y así el mundo propuesto no parecería "racional" en el aspecto más vivo. La mayoría de nosotros aceptaría, pues, muy gustosa la proposición y aña-

diría su *fiat* al *fiat* del creador. Acaso habría algunos reacios, pues nunca faltan espíritus enfermizos en toda humana sociedad, a los cuales probablemente no atraería la perspectiva de un universo con sólo una probabilidad de salvación. Todos nosotros tenemos momentos de desánimo, cuando nos hallamos hartos de nosotros mismos y cansados de luchar en vano; resquebrajada nuestra propia vida, venimos a caer en la actitud del hijo pródigo y desconfiamos del azar de las cosas. Queremos un universo al que podamos abandonarnos, apoyarnos en el brazo de nuestro padre y ser absorbidos en la vida absoluta, como la gota de agua que se incorpora al río o al mar.

El reposo y la paz, la seguridad que en tales momentos ansiamos es la seguridad contra los accidentes imprevistos de una experiencia tan finita. El Nirvana no significa otra cosa que la seguridad contra esta eterna serie de aventuras en que consiste el mundo sensorial. El hindú y el budista, cuya es la actitud aludida, la adoptan sencillamente por miedo, miedo de más experiencia, miedo de la vida.

A los hombres de esta estructura mental es a los que se acerca el monismo religioso con sus consoladoras palabras: "Todo es necesario y esencial, hasta tú mismo con tu alma y tu corazón enfermos. Todo es uno en Dios y en Dios todo es bueno; sus brazos eternos te acogerán, triunfes o fracases en el mundo de la apariencia finita". Indudablemente, llevados los hombres al último extremo morboso, el absolutismo es el único plan salvador. El moralismo pluralista les hace dar diente con diente, les hiela el corazón en el pecho.

Vemos, pues, concretamente dos tipos de religión en abierto contraste. Empleando nuestros viejos términos de comparación, cabría decir que el plan absolutista atrae al espíritu delicado, en tanto que el pluralista seduce al espíritu rudo. Muchas personas negarían la denominación de religioso al

esquema pluralista, al que llamarían sólo moralista, y aplicarían la palabra religioso al esquema monista. La religión en el sentido de autorrenunciación, y el moralismo, en el sentido de autosuficiencia, han sido puestos con frecuencia frente a frente como incompatibles, según nos enseña la historia del pensamiento humano.

Hallámonos ahora ante la cuestión suprema de la filosofía. Dije en mi cuarta conferencia que consideraba la alternativa monista-pluralista como la cuestión más honda y trascendental que puede forjar nuestro espíritu. ¿Es que tal disyuntiva no tiene solución y sólo uno de los lados ha de ser el verdadero? ¿Es que son absolutamente incompatibles monismo y pluralismo? Así, si el mundo estuviese realmente constituído de un modo pluralista, si existiera dividido en partes individuales, ¿es que sólo podría ser salvado en partes y *de facto,* como resultado de la conducta de aquélla, y su épica historia en modo alguno podría ser interrumpida por alguna unidad esencial en que la variedad estuviera ya "incluída" de antemano y eternamente "vencida"? De pasar así las cosas, tendríamos que elegir una u otra filosofía. No podríamos decir que "sí" a ambas alternativas; tendría que haber un "no" en nuestras relaciones con lo posible. Confesemos aún otro contratiempo, y es que no podríamos continuar siendo, en un mismo acto indivisible, sanos y enfermos mentales.

Claro es que, como simples seres humanos, cabe que un día estemos bien de la cabeza y no tan bien al siguiente; que, como meros *amateurs* de la filosofía, nos permitan llamarnos monistas-pluralistas, o deterministas-librearbitristas, o cualquier otro término de conciliación que pueda ocurrírsenos. Pero, como filósofos devotos de la claridad y de la congruencia, y que sentimos la necesidad pragmatista de poner de acuerdo una verdad con otra, se nos presenta con urgencia el problema de decidir francamente entre el

tipo delicado o el rudo. Siempre me ha asaltado esta pregunta: ¿No van acaso demasiado lejos las demandas del espíritu delicado? ¿No sería demasiado empalagosa *(too saccharine)* la noción de un mundo ya salvado *in toto,* del modo que fuere? ¿No será demasiado idílico el optimismo religioso? ¿Deberá ser salvado *todo?* ¿No hay que *pagar* de algún modo la labor de salvamento? La última palabra ¿será de consuelo? ¿Es todo afirmativo en el universo? ¿No subsiste el hecho negativo en el centro mismo de la vida? La misma seriedad que a ésta atribuimos, ¿no significa que los ineluctables *no* y los fracasos forman parte de ella, que hay sacrificios auténticos y que siempre queda en el fondo de su copa algo acerbo y amargo?

No puedo hablar aquí oficialmente como pragmatista; todo lo que puedo decir es que en mi pragmatismo no hallo objeción que me impida tomar partido por esta visión más moralista, y renunciar a la esperanza de una total reconciliación. La posibilidad de esto se halla implicada en la aquiescencia pragmatista a considerar el pluralismo como una hipótesis seria. En fin de cuentas, es nuestra fe y no nuestra lógica la que decide tales cuestiones, por lo cual rechazo el derecho de una supuesta lógica a poner su veto a mi propia fe. Hállome dispuesto a considerar el mundo realmente arriesgado y azaroso sin por esto volverme atrás y gritar "no juego". Estoy dispuesto a pensar que la actitud de hijo pródigo, abierta a nosotros como lo está en muchas vicisitudes, no es la actitud más adecuada y definitiva hacia la vida tomada en su conjunto. Dispuesto estoy a admitir que deben existir pérdidas reales y reales perdedores, y no la total conservación de cuanto existe. Puedo creer en el ideal como algo final, no como un origen, y como un extracto, no como el todo. Apurada la copa, quedarán siempre las heces; conformémonos con la posibilidad de que lo escanciado sea dulce.

Realmente, existen incontables seres imaginativos en este universo de género épico y moral que hallan en sus éxitos dispersos y ocasionales satisfacción suficiente para sus necesidades racionales. Hay un epigrama, bellamente traducido, de la *Antología* griega que expresa admirablemente este estado de espíritu, esta aceptación de la pérdida como una expiación, aunque el elemento perdido sea el propio yo:

A shipwerecked sailor, buried on this coast,
Bids you set sail.
Full many a gallant bark, when we were lost,
Weathered the gale.[1]

Aquellos puritanos que respondieron "sí" a la pregunta de "¿Querríais condenaros por la gloria de Dios?" se hallaban en este grande y objetivo estado de ánimo. El modo de eludir el mal en este sistema, no es el dejarlo *"aufgehoben"* o conservado en conjunto como un elemento esencial, pero "vencido"; *sino descargarse de él completamente, arrojándolo por la borda y dejándolo atrás, ayudando a construir un universo que olvide su mismo lugar y su nombre.*

Es, pues, perfectamente posible aceptar con toda sinceridad una especie de universo activo del que no haya que expurgar el elemento de seriedad. Quien tal haga, tengo para mí que es un verdadero pragmatista, deseoso de vivir dentro de un plan de posibilidades no certificadas en las que pone su fe, deseoso de pagar con su propia persona, si fuese necesario, la realización de los ideales que imagina.

¿Cuáles son realmente las otras fuerzas en las que confía, esperando que habrán de cooperar con él en un universo semejante? Son, por lo menos, sus seme-

[1] "Un marinero náufrago, enterrado en esta costa, — te dice: Hazte al mar; — aunque nosotros perecimos, muchas barcas intrépidas — capearon el temporal."

jantes en la fase de existencia que nuestro universo ha alcanzado. Pero ¿es que no existen también esas fuerzas sobrehumanas en que siempre creyeron los hombres religiosos del tipo pluralista a que nos hemos referido? Las palabras de éstos pueden acaso haber parecido de tono monista cuando han dicho que "no hay más Dios que Dios"; pero el politeísmo original de la humanidad sólo se sublimó imperfecta y vagamente en el monoteísmo; y el mismo monoteísmo, mientras fué un sentimiento religioso, y no un tema universitario para los metafísicos, siempre vió en Dios la gran palanca, *primus inter pares,* en medio de todos los modeladores del gran destino del mundo.

Temo que mis anteriores conferencias, limitadas a los aspectos humano y humanístico, hayan podido dejar la impresión de que el pragmatismo se propone omitir metódicamente todo lo sobrehumano. Realmente, he mostrado escaso respeto hacia lo Absoluto, y hasta este momento no he hablado de otras hipótesis sobrehumanas que ésta. Sin embargo, espero se habrá podido advertir que lo Absoluto sólo tiene en común con el Dios teísta su carácter sobrehumano. Según los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios surte un efecto satisfactorio en el más amplio sentido de la palabra, es verdadera. Ahora bien; cualesquiera que puedan ser sus dificultades restantes, la experiencia nos hace ver que indudablemente surte efecto, y que el problema estriba en construirla y determinarla de modo que se combine satisfactoriamente con todas las demás verdades operantes. No puedo, claro está, al final de esta última conferencia exponer toda una teología; pero, si les digo que he escrito un libro sobre la experiencia religiosa de los hombres que ha sido en general considerado como admitiendo la realidad de Dios, quizás consentirán ustedes en exceptuar mi pragmatismo personal de la acusación de sistema ateista que contra él se ha lanzado. Personalmente, no creo en modo alguno que nuestra ex-

periencia humana sea la más alta forma de experiencia que existe en el universo. Creo más bien que nuestra relación con el conjunto del universo es bastante análoga a la de nuestros perros y gatos mimados con respecto a la vida humana. Andan éstos por nuestros salones y bibliotecas; son actores en escenas cuya significación no se les alcanza; tangentes sólo a las curvas de la historia, cuyos comienzos, fines y formas caen fuera de su comprensión. Como, a nuestra vez, somos tangentes con respecto a la más vasta vida de las cosas. Pero así también como muchos de los ideales del perro y el gato coinciden con nuestros ideales, y muchos perros y gatos tienen a diario la prueba viva de ello, así también podemos creer perfectamente nosotros, basándonos en las pruebas aportadas por la experiencia religiosa, que existen poderes superiores y que actúan para salvar al mundo con arreglo a líneas ideales semejantes a las nuestras.

Véase, pues, cómo el pragmatismo puede ser también llamado religioso, admitiendo que la religión pueda ser pluralista o simplemente de tipo meliorista. En cuanto al tipo de religión que os convenga adoptar, ello es cuestión que habéis de decidir por vuestra cuenta. El pragmatismo se ve obligado a aplazar la respuesta dogmática, pues no conocemos con certeza qué tipo de religión habrá de resultar mejor a la larga. La evidencia de este caso apórtanla las supercreencias varias *(verbeliefes)* de los hombres, las diversas aventuras de la fe. Al espíritu radicalmente rudo le bastará con la diaria batahola de los hechos sensibles de la naturaleza, sin necesidad de más religión. El espíritu radicalmente delicado adoptará la forma religiosa más monista, pues la forma pluralista, con su adhesión a posibilidades que no son necesidades, no parece que pueda inspirarle suficiente confianza.

Pero si no sois rudos ni delicados de un modo terminante y extremo, sino de complexión mixta, como

la mayoría de nosotros, es muy posible que el tipo de religión moralista y pluralista presentado por mí, acabe pareciéndoos una síntesis religiosa tan aceptable como la que más. Entre los dos extremos, del crudo naturalismo por una parte, y del absolutismo trascendental por otra, quizás advertiréis que lo que me he permitido denominar tipo pragmatista o meliorista de teísmo es exactamente lo que os conviene.

FIN

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Agassiz, Louis: 12.
Ampère: 136.
Anselmo: 9, 10.
Antología Griega: 213.
Aristóteles: 9, 51, 161.
Arquímedes: 141.

Balfour: 84.
Bellanger, V. A.: 101.
Bergson: 13.
Berkeley: 10, 51, 75-8, 134-5, 137, 141, 168.
Blondel: 18.
Bosanquet: 29.
Bowne: 30.
Browning: 81, 96.
Bradley: 9-10, 37, 108, 179, 185.

Caird: 29, 41, 177.
Carnegie: 160.
César: 156, 183.
Clerk-Maxwell: 145, 158.
Coleridge: 9.
Corcoran, Juan: 36.
Curio, Cœlius Secundus: 33.

Chauncey Wright: 188.
Chesterton: 11, 21.

Dante: 86.
Darwin: 88, 89, 134.
Demócrito: 134, 141.
Descartes: 10, 127, 138.
Dewey: 17, 56-7, 60-1, 67, 168-9, 180.
Duhem: 56, 139.

Emerson: 168.
Esopo: 64.
Eucken: 184.
Euclides: 55.

Faraday: 135-6.
Franklin: 51.
Fullerton: 93.

Galileo: 135-6, 138, 141.
Galton: 135.
Green: 29, 177.
Gibbens, Alice H.: 12.

Haeckel: 28.
Hegel: 10, 24, 41, 135, 137.
Heráclito: 12.
Heymans: 180.
Hobbes: 34.
Hodgson: 51.

Hume: 9, 10, 51, 76-7, 132, 135, 137.
Hunt, William M.: 12.
Huxley: 78, 94.

James, Henry: 12.
James, Henry (novelista): 12.
Joachim: 170.
Job: 108.

Kant: 9, 10, 127, 131, 137, 179.
Kepler: 55.

Ladd: 30.
Laplace, marqués de: 11.
Le Roy: 18.
Leibnitz: 9, 10, 33-5.
Lessing: 160.
Locke: 9, 41, 51, 76, 77, 135, 137.
Lotze: 184.

Mach: 56, 139, 160.
Marconi: 136.
Martineau, J.: 30.
McTaggart: 93.
Milhaud: 18, 56.
Myers: 182-3.

Ostwald: 50-1, 56, 139.
Occam: 9.

Papini: 10, 18, 54, 69, 119, 184.
Parménides: 9.
Pearson: 56.
Peirce: 49.
Platón: 9, 24, 41.
Plotino: 9.
Poincaré: 56.

Ramsay: 59.
Rickert: 165, 170.
Rockefeller: 160.
Roscelín: 9.
Royce: 10, 29, 37, 108, 111.
Ruyssen: 56.

Sailly: 18.
Santayana: 129.
Schopenhauer: 10.
Schiller, F. S.: 17, 56-7, 60-1, 67, 119, 145, 168-9, 175-6, 179, 180.
Schlau, Hänschen: 161.
Shakespeare: 11.
Sigwart: 56.
Salomón: 53.
Sócrates: 51.
Spencer: 24, 41, 79, 83-5.
Spinoza: 41.
Strong: 180.
Stuart Mill: 15, 41.
Swift, Morrison I.: 36, 38.

Taylor: 165, 176.

Vivekananda: 114, 197.

Whitman: 40, 197.
Wordsworth: 86.

ÍNDICE

Nota Preliminar, por J. L. Borges 9
Prefacio 17

CONFERENCIA I

EL ACTUAL DILEMA DE LA FILOSOFÍA

Cita de Chesterton. — Cada cual tiene su filosofía. — El temperamento, factor importante en el filosofar. — Racionalistas y empiristas. — El espíritu "delicado" y el "rudo". — La mayoría de los hombres propende a los hechos y a la religión. — El empirismo da hechos sin religión. — El racionalismo da religión sin hechos. — El dilema del profano. — La irrealidad en los sistemas racionalistas. — Leibnitz sobre los condenados (ejemplo). — Opinión de M. I. Swift sobre el optimismo de los idealistas. — El pragmatismo como sistema intermediario. — Una objeción. — Réplica: las filosofías tienen su carácter como los hombres y se hallan sujetas a análogos juicios sumarios. — Spencer como ejemplo 21

CONFERENCIA II

SIGNIFICADO DEL PRAGMATISMO

La ardilla. — El pragmatismo como método. — Historia del método. — Su carácter y sus afinidades. — Cómo contrasta con el racionalismo y el intelectualismo. — Una teoría "corredor". — El pragmatismo como una teoría de la verdad, equivalente al "humanismo". — Primeras concepciones de la verdad natural lógica y matemática. — Concepciones más recientes. — Concepciones "instrumentales" de Schiller y Dewey. — La formación de nuevas creencias. — Siempre habrán de ser tenidas en cuenta las antiguas verdades. — Las antiguas verdades nacen de modo

semejante. — La doctrina "humanista". — Su crítica racionalista. — El pragmatismo como intermediario entre el empirismo y la religión. — Esterilidad del idealismo trascendental. — Hasta dónde cabe llamar verdadero el concepto de lo Absoluto. — Lo verdadero es lo bueno con respecto a la creencia. — El choque de las verdades. — El pragmatismo quita rigidez a la discusión 47

CONFERENCIA III

ALGUNOS PROBLEMAS METAFÍSICOS CONSIDERADOS PRAGMÁTICAMENTE

El problema de la substancia. — El eucarista. — Consideración pragmatista de Berkeley sobre la substancia material. — La identidad personal de Locke. — El problema del materialismo. — Su consideración racionalista. — Su consideración pragmatista. — "Dios" no es, como principio, mejor que la "materia", a menos que prometa más. — Comparación pragmática de ambos principios. — El problema del plan. — El plan *per se* es estéril. — La cuestión es: *qué* planea. — El problema del "libre albedrío". — Su relación con el "darse cuenta". — El libre albedrío como teoría cosmológica. — La finalidad del pragmatismo en estos problemas es: qué promesa implica cada alternativa 73

CONFERENCIA IV

LO UNO Y LO MÚLTIPLE

Reflexión total. — La Filosofía busca, no sólo la unidad, sino la totalidad. — Sentimiento racionalista acerca de la unidad. — Considerado pragmáticamente el mundo es uno en muchos modos. — Un tiempo y un espacio. — Un sujeto del discurso. — Interacción de sus partes. — Su unidad y su multiplicidad están coordinadas. — La cuestión del origen único. — Unidad genérica. — Un propósito. — Una historia. — Un conocedor. — Valor del método pragmatista. — El monismo absoluto. — Vivekananda. — Discusión sobre varios tipos de unión. — Conclusión: debemos oponernos al dogmatismo monístico y seguir la observación empírica 99

CONFERENCIA V

EL PRAGMATISMO Y EL SENTIDO COMÚN

El pluralismo noético. — Cómo se desenvuelve nuestro conocimiento. — Persisten los primitivos modos de pensar. — Los antepasados prehistóricos *descubrieron* los conceptos del sentido común. — Lista de ellos. — Entraron en uso gradualmente. — Espacio y tiempo. — "Cosas". — Géneros. — "Causa" y "ley". — El sentido común como fase en la evolución mental, debida a los genios. — Las fases "críticas": 1) científica, y 2) filosófica, comparadas con el sentido común. — Imposible decir cuál es más verdadero 123

CONFERENCIA VI

CONCEPCIÓN DE LA VERDAD SEGÚN EL PRAGMATISMO

La situación polémica. — Qué significa la conformidad con la realidad. — Significa verificabilidad. — La verificabilidad significa capacidad para guiarnos prósperamente a través de la experiencia. — La verificación completa rara vez es necesaria. — Las verdades "eternas". — Congruencia: con el lenguaje, con las verdades previas. — Objeciones racionalistas. — La verdad es un bien como la salud, la riqueza, etc. — Es un expediente del pensamiento. — El pasado. — La verdad es crecedera. — Objeciones racionalistas. — Réplica 145

CONFERENCIA VII

PRAGMATISMO Y HUMANISMO

La noción de la verdad. — Schiller sobre el "humanismo". — Tres clases de realidad que toda nueva verdad ha de tomar en cuenta. — Ambigüedad del "tomar en cuenta". — Dificultad de hallar la realidad absolutamente independiente. — La contribución humana es ubicua y construye con lo dado. — Esencia del contraste del pragmatismo con el racionalismo. — El racionalismo afirma un mundo trasempírico. — Motivos de ello. — La mentalidad ruda los rechaza. — Alternativa genuina. — El pragmatismo viene a servir de intermediario 173

CONFERENCIA VIII

PRAGMATISMO Y RELIGIÓN

Utilidad de lo Absoluto. — Poema de Whitman "A ti". — Dos modos de considerarlo. — La carta de mi amigo. — Necesidades *versus* posibilidades. — Definición de "posibilidad". — Tres concepciones sobre la salvación del mundo. — El pragmatismo es meliorístico. — Nosotros podemos crear la realidad. — ¿Por qué deben *ser* las cosas? — Supuesta elección antes de la creación. — La respuesta sana y la respuesta morbosa. — Los tipos de religión "delicado" y "rudo". — Mediación del pragmatismo .. 197

Indice Onomástico 217

Este libro se terminó de imprimir el día 14 de marzo de 1945, en los Talleres Gráficos Didot S. R. L., calle Rondeau 3068, B. Aires.

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la Ley núm. 11.723.
Copyright by Emecé Editores, S. A. — Buenos Aires.

BIBLIOTECA EMECÉ
DE OBRAS UNIVERSALES

Los volúmenes de esta colección serán de cuatro categorías, según la extensión, a la que corresponderá el precio de venta:

A: tomos hasta 240 páginas, a $ 3,50
B: de 241 a 464 páginas, a $ 4,50
C: de 465 a 672 páginas, a $ 5,50
(m/n. arg.).

EXTRA: aquellos tomos a los que, por el material gráfico que contengan, razones de *copyright*, u otras análogas, haya sido preciso fijar un precio especial.

Todos los tomos, impresos en buen papel y tipo cómodamente legible, van encuadernados en tela, cuyo color, como el de la sobrecubierta, variará según la Sección a que pertenezcan. El número de orden en el lomo de la sobrecubierta es simplemente el de publicación, sin significado preferencial alguno.

TOMOS PUBLICADOS:

J. M. de Pereda: SOTILEZA. *Novela.* (Sección V) (B).

E. Hello: FISONOMÍAS DE SANTOS. (Sec. VI) (B).

Thomas Carlyle: SARTOR RESARTUS. (Sec. IV) (B).

R. L. Stevenson: EL MAYORAZGO DE BALLANTRAE. *Novela.* (Sec. V) (B).

William James: PRAGMATISMO. (Sec. VI) (A).

DE PUBLICACIÓN INMINENTE:

Gobineau: EL RENACIMIENTO. (Sec. V).

Fustel de Coulanges: LA CIUDAD ANTIGUA. (Sec. II).

Platón: LA REPÚBLICA. (Sec. III).

Dostoiewsky: LAS POBRES GENTES. – PROHARTCHIN. *Novela.* (Sec. V).

Nietzsche: ECCE HOMO. *Autobiografía.* (Sec. I).

Mrs. Gaskell: VIDA DE CHARLOTTE BRONTË. (Sec. I).

EMECÉ EDITORES, S. A. - BUENOS AIRES

BIBLIOTECA EMECÉ DE OBRAS UNIVERSALES

DIRIGIDA POR RICARDO BAEZA

"La verdadera Universidad hoy día son los libros", dijo un famoso pensador inglés, y ya Gracián nos había enseñado que "no vive el que no sabe". Así, la constitución de una biblioteca, por modesta que sea, en el hogar es una necesidad fundamental, particularmente para las generaciones jóvenes, en cuyo desenvolvimiento espiritual supone una diferencia básica que tengan o no a su alcance, desde el instante en que se inicia, aquellas grandes obras del espíritu humano capaces de estimularlo y nutrirlo. Atender esta necesidad social es el propósito de la presente colección. Para ello se ha tenido en cuenta, de un lado la selección de las obras y su presentación intrínseca adecuada (textos íntegros y bien corregidos, traducciones fieles, notas ilustrativas, índices onomásticos o analíticos cuando se requieran), y de otro lado la presentación material, en aquellas condiciones de comodidad, de estética y de resistencia (calidad del papel, de la impresión y de la encuadernación) que hagan el libro grato a los ojos, fácil de manejar y *duradero*.

Las obras escogidas abarcarán todo el panorama de la cultura humana, en el tiempo y en el espacio; pero si abundarán los libros de información y de estudio, aún abundarán más los de literatura pura: poesía, drama, novela, ensayo, etc.; pues la verdadera cultura no es un inerte almacenaje de conocimientos, sino la formación viva del entendimiento y de la conciencia, y la función esencial de la creación literaria como de la obra de arte es ennoblecer el alma y avivar su fuego interior. Aunque, como es natural, la base de nuestro catálogo la constituirán los *clásicos* de la literatura antigua y moderna y las obras maestras del pasado, tampoco descuidaremos en nuestra producción las obras de los autores contemporáneos más importantes, muchas de las cuales esperamos poder incluir pronto en nuestro repertorio.

Por conveniencias de clasificación se ha dividido la colección en diez Secciones: I. Biografía y Memorias, Literatura Epistolar y Oratoria. — II. Ciencias (Ciencias Naturales, Físicas y Matemáticas, Políticas y Morales, etc.). — III. Clásicos Griegos y Latinos. — IV. Ensayo y Crítica. — V. Ficción (Novela y Cuento). — VI. Filosofía y Religión. — VII. Historia y Arqueología. — VIII. Poesía y Teatro. — IX. Viaje y Exploración. — X. Referencia y Varios.

Pida el folleto explicativo a Emecé Editores, San Martín 427, Bs. Aires.